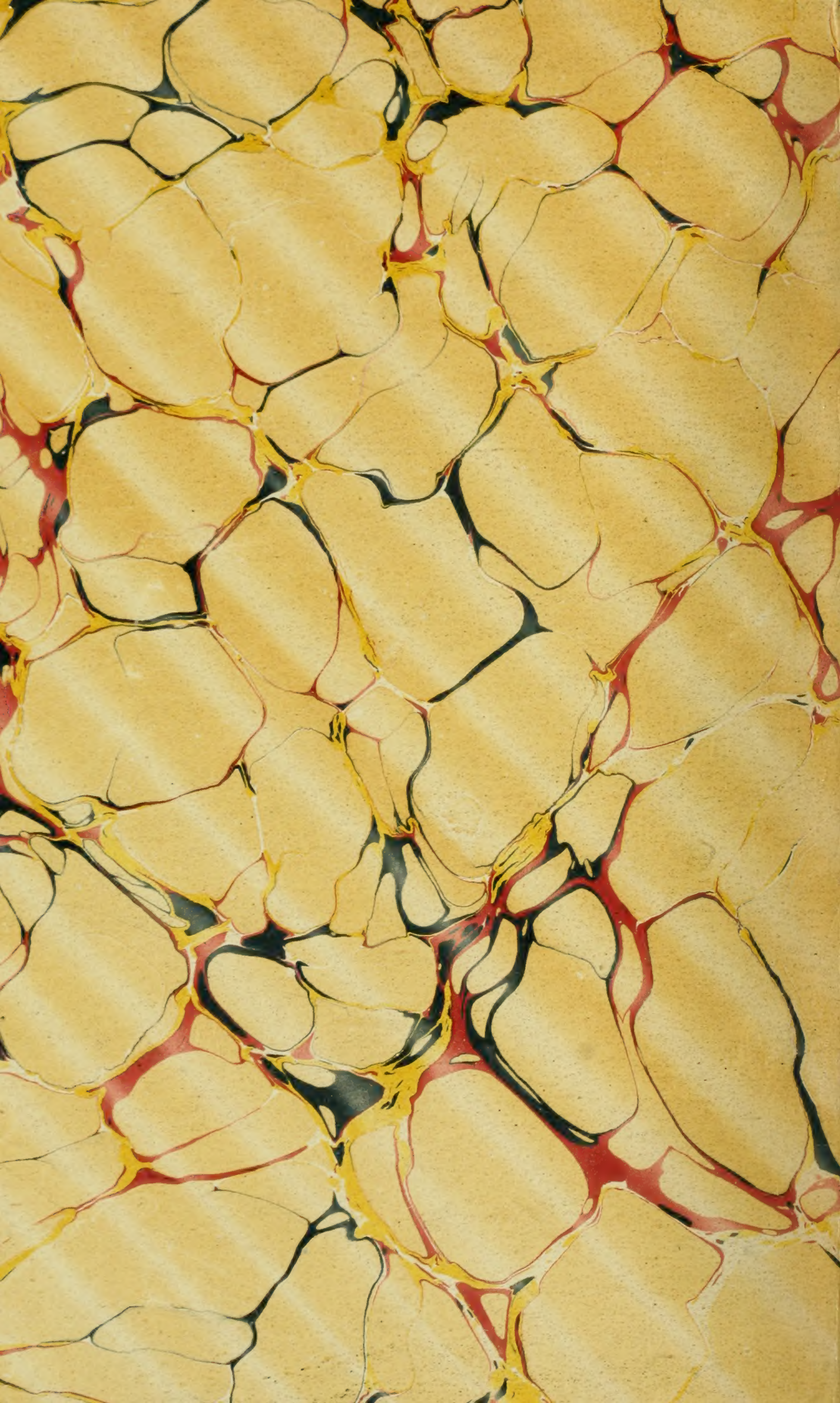






Rare tie

HENRI MASSÉ

Docteur ès-lettres

ESSAI

SUR

LE POÈTE SAADI

SUIVI D'UNE BIBLIOGRAPHIE

PARIS

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB, 13

1919

ESSAI

SUR

LE POÈTE SAADI

HENRI MASSÉ

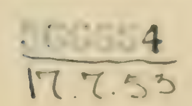
Docteur ès-lettres

ESSAI

SUR

LE POÈTE SAADI

SUIVI D'UNE BIBLIOGRAPHIE



PARIS

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB, 13

1919

FILIAE CARISSIMAE

OB MEMORIAM CUSTODIENDAM

S. T. T. L.

AVERTISSEMENT

Le but du présent travail est double : d'une part, établir ou du moins rechercher les motifs de goûter le poète Saadi et, par suite, la littérature persane aujourd'hui quelque peu délaissée en France ; d'autre part, de ce poète aussi célèbre qu'imparfaitement connu, tenter un essai de monographie résumant ce que l'on connaît de son époque et de son art. Les ouvrages sur la littérature des peuples musulmans sont jusqu'à présent peu nombreux ; et, s'il existe à propos de Saadi, soit des articles sur un aspect particulier de son œuvre, soit de courtes biographies, un travail d'ensemble n'avait pas encore été composé. Car celui de Kholmogorow ne mérite réellement pas ce nom, ainsi qu'une analyse sommaire en donnera la preuve (Cf. Bibliographie de Saadi : Saadi et les orientalistes, année 1865).

Cet essai sur Saadi, suggéré par M. René Basset, doyen de la Faculté des lettres de l'Université d'Alger, lui aurait été dédié, si l'auteur n'avait dû le consacrer à la mémoire d'un être toujours regretté. Que M. René Basset, cependant, veuille bien trouver ici le témoignage d'une profonde et durable gratitude, car, sans lui, cette étude sur un vieux poète, interrompue par les circonstances, n'aurait peut-être jamais vu le jour.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME

CHAPITRE PREMIER

LA VIE

Étudier un écrivain sans s'efforcer de le rattacher, par tous les moyens dont on dispose, aux événements de son époque, paraît à peu près impossible. Sans doute, il est, dans l'histoire de la littérature, des hommes qu'une individualité toute-puissante isole de la foule. Alors que, pour la plupart des auteurs, l'activité littéraire absorbe toutes les énergies, il semble que ces génies plus vigoureux ne puissent concevoir la pensée sans la mêler d'action : si un Pascal, un Spinoza paraissent des héros — mais seulement des héros de la pensée — un Cicéron, un Dante, un Milton, un Chateaubriand ajoutent à leurs œuvres considérables l'éclat d'une existence qui les parachève ; tandis que les humains sont presque toujours le jouet des circonstances, ces grands hommes semblent tirer des événements, même les plus insignifiants ou les plus pénibles, une nouvelle raison d'agir et de concevoir ; sans cesse supérieurs aux contingences, ils savent combiner avec maîtrise les rêves et les actes, de sorte que l'on ne saurait, à vrai dire, composer le récit de leur existence sans écrire du même coup l'histoire générale de leur temps.

Le même devoir s'impose à l'historien, moins rigoureusement toutefois, à l'égard d'un littérateur agissant par ses livres seuls. Alors même que son existence s'écoule tout entière à l'écart de la vie publique, l'écrivain, qu'il le veuille ou non, exprime spontanément, sous une forme plus ou moins concrète, une série de particularités propres à son

temps et contribue, plus qu'aucun autre, à refléter l'âme de ses contemporains.

Aussi, lorsque le sort fait naître un littérateur en des temps de troubles et de discordes, les menus événements de sa vie, même les plus futiles en apparence, revêtent une signification profonde, parce qu'ils sont impérieusement commandés par des révolutions ou des guerres. Un Saadi — sans même qu'il faille invoquer à son propos le fatalisme oriental — subit presque passivement les vicissitudes, se résignant mollement à la mauvaise fortune et à vivre caché pour vivre heureux. Mais précisément cette attitude, peu héroïque peut-être, est par cela même celle du plus grand nombre ; et examiner la vie d'un écrivain de cette espèce se ramène, somme toute, à étudier (le talent littéraire mis de côté) celle d'un exemplaire d'humanité moyenne au cours d'une terrible convulsion de l'histoire. Si l'on y ajoute la longévité presque séculaire de Saadi, on voit quelle riche matière sa biographie fournirait à l'historien, si l'on disposait toutefois de documents plus précis et plus nombreux.

Les renseignements que l'on possède sur sa vie sont en effet assez maigres : à part deux ou trois biographies plus ou moins conventionnelles, la meilleure source se forme des détails épars qu'il a bien voulu donner sur lui-même au cours de ses œuvres (1). Ces détails, joints aux récits des événements historiques composés par de secs annalistes arabes ou par de précieux rhéteurs persans, permettent de reconstituer tant bien que mal l'aspect général de son existence qui fut, somme toute, celle d'un petit bourgeois homme de lettres au treizième siècle de l'ère chrétienne.

Or, ce siècle est celui des duels grandioses : lutte entre le Sacerdoce et l'Empire, lutte entre l'Orient et l'Occident, lutte — éternelle celle ci — entre Iran et Touran. En 1190, c'est-à-dire à l'époque des jeunes années de Saadi, Frédéric

(1) Les citations du *Boustan* sont empruntées à la traduction Barbier de Meynard ; celles du *Gulistan* à la traduction Defrémery.

Barberousse meurt à la croisade, laissant, après les jours d'épreuves, l'Empire d'Allemagne au faîte de la grandeur ; et voici, peu après, l'Europe tout entière prenant parti, ou pour le Pape ou pour l'Empereur, querelles stériles d'où sortent, au bout d'un demi-siècle, les Hohenstaufen brisés, l'Empire acculé à la ruine et le Pape, en dépit de sa victoire, condamné à l'exil aventureux et précaire.

En Orient, la domination chrétienne établie par les premières croisades s'est déplacée à la fin du XII[e] siècle. Saladin a peu à peu rejeté vers la côte les Francs réduits, après la perte d'Edesse, au royaume de Jérusalem (Phénicie), au comté de Tripoli et à la principauté d'Antioche. Sur cette étroite bande de territoire, doublée, il est vrai, par Chypre et le royaume de Petite-Arménie, les Francs se maintiennent, mais pressés de toutes parts, et le XIII[e] siècle, après les quatre dernières croisades, verra, à partir de 1270, s'effondrer lentement les projets des Chrétiens (1).

Au même moment, la Perse, patrie de Saadi, subit une fois de plus l'outrage de l'invasion (2). Les conquérants, cette fois, ne viennent plus d'Arabie, comme au VII[e] siècle, mais de l'orient lointain. L'empire du Kharezm (Khiva), ce rempart contre les barbares, édifié depuis une centaine d'années sur les ruines de l'empire seljoukide de Perse (3), cède à son tour aux coups d'une puissance plus jeune. Mohammed Ala ed Din, depuis 1220, perd rapidement Kharezm, Khorassan, Tabaristan, Iraq persan, Sijistan, Jourjan, Fars, Ghazna, Kirman, Mékran. Et malgré les exploits du romanesque Jalal ed Din, l'Iran s'écroule dans la tourmente sans nom qui, l'Asie orientale une fois submergée, supprime le

(1) Sur la situation des Croisés en Palestine, lors de la naissance de Saadi, cf. H. Derenbourg, *Les croisades d'après Yâkout*, p. 83.

(2) Sur les invasions mongoles, cf. Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, t. II, p. 884-971 ; L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge*, p. 50 et suiv. (les invasions des Turcs et les origines des Croisades) ; L. Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie*.

(3) Sur les Seljoukides, cf. J. A. 1848 (t. XI, p. 417 ; t. XII, p. 259 et 334) et 1849 (t. XIII, p. 15) : extraits du Tarikh-guzideh, trad. Defrémery.

Califat de Bagdad respecté jusqu'alors et déferle sur l'Europe centrale (1).

Enfin, dix ans plus tard, c'est le tour du Magreb où l'empire des Almohades, qui avait à la fois dominé l'Espagne et l'Afrique du Nord, s'effondre obscurément sous les coups des Mérinides.

Voilà l'époque de chaos et d'incertitude durant laquelle l'existence de Saadi s'écoulera tout entière. Qu'elle ait inspiré le renoncement et la résignation, c'est ce que l'on peut percevoir à la lecture même des œuvres du poète. Sa vie, peu complexe en dépit de ses nombreux voyages, a été de bonne heure partagée par ses biographes en trois périodes : années de jeunesse et d'études, années d'aventures, années de vieillesse et de calme.

A. — *Enfance et jeunesse.*

Il naquit à Chiraz, capitale du Fars, vers l'année 1184 (H. 580), suivant l'avis généralement adopté (2), et reçut le nom de Mouçlih ed Din, ou, suivant d'autres, de Charaf ed Din Abdallah (3), ou encore de Moucharrif ed Din Abdallah (4). Le Fars (5), ancienne Perside, et berceau des anti-

(1) Cf. le résumé de l'historien arménien Guiragos (trad. Dulaurier, J. A. 1858, XI, p. 210-213, p. 248-253, et particulièrement p. 481-493).

(2) Grundriss der iran. Philologie, II, 292 ; Defrémery (trad. du *Gulistan*, introd. p. VI) ; E.-G. Browne, *Literary history*, II, 526 (« L'avis général est qu'il naquit à Chiraz environ en 1184 »). Cf. dans l'introd. du *Gulistan* de Defrémery la réfutation des opinions de d'Herbelot (qui le fait naître en 1175-1176, H. 571), de S. de Sacy (*Biog. universelle*, XXXIX, 401) et de Gore Ouseley (*Biographical notices of persians poets*, p. 6).

(3) Nom adopté par Grundriss (*loc. cit.*) et par Graf (*Rosengarten*, p. 229) d'après Jami (*Nafahat el ouns*).

(4) Browne (*loc. cit.*) : « Le nom de Saadi parait, d'après le plus ancien ms. de ses œuvres (*Ind. Off.* 876), avoir été, non, comme on le dit en général, Muçlih-ud-Din, mais Mucharrif-ud-Din ibn Muçlih-ud-Din Abdullah. » Cf. Rieu, *Persian Mss. in the British Museum*, II, 595.

(5) Sur le Fars, cf. Mirza Hasan Fasâi, *Fars Nameh* (Téhéran, 1313) ; Le Strange, *Eastern Caliphate*, 248 et suiv. et Description of the Province of Fars (J. R. A. S. 1912) ; Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, p. 410 ; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, II-III.

ques monarchies persanes, avait gardé, sous les Abbassides, sa division en cinq districts (kourahs) établie par les Sassanides. Des villes, nombreuses, les plus importantes étaient Chiraz, puis Istakhr (Persépolis), Yazd, Arrayân (frontière du Khouzistan) et Darabjird. Les îles du Golfe Persique appartenaient au Fars et l'île de Kich, en particulier, formait un centre commercial important, avant d'être supplantée par Hormuz (1). Le pays prospérait et produisait principalement des essences de fleurs et des étoffes (2).

En dehors des villes, plusieurs tribus nomades erraient par les plateaux ; l'une d'entre elles, celle des Chèbânkarès, avait même fondé une dynastie dans un district montagneux du Fars (Ohsson, *Mongols*, IV, 270).

Mais à Chiraz, les Atabeks (3) régnaient. A mesure que s'effritait la puissance des Seljoukides de Perse, les dynasties locales prenaient naissance et vigueur. Des Atabeks s'étaient fait reconnaître, non seulement dans le Fars, mais à Damas, à Mossoul, en Mésopotamie, à Alep, à Jazirat-ibn-Omar, à Sindjar et en Azerbeidjan (4). Ces principautés, dont l'importance variait du district au petit royaume, rendaient hommage à un suzerain, mais, en fait, étaient à peu près indépendantes.

En 1184, l'empire seljoukide en avait encore pour dix années d'existence, avant son renversement par Toutouch, sultan du Kharezm. Le Califat de Bagdad traînait un semblant de vitalité, sous le calife Nâçir, organisateur d'espionnage et grand bâtisseur, mais dominé, comme ses devanciers, par quelque maire du palais. A Byzance, l'Empire, revivifié par les Comnène, se débattait sous la griffe d'Andronic l'Usurpateur. De ces grands états en décadence, seul, l'em-

(1) D'après Le Strange, *Eastern Caliphate*, p. 6.
(2) *Ibid.*, p. 293.
(3) Sur l'origine du mot « atabek » (prince), cf. Defrémery, *Mém. d'histoire orientale*, p. 117-119. Pour le sens du mot, cf. Barbier de Meynard, *Suppl. aux dict. turcs*, s. v. et Quatremère, *Mamlouks*, t. I, p. 2, n. 5.
(4) Cf. Hammer, *Ilkhane*, I, p. 67-72.

pire des Seljoukides d'Iconium se maintenait honorablement en Asie mineure. Le reste de l'Asie occidentale s'émiettait aux mains d'une foule de petits souverains : rois de Jérusalem dont la chute, à la suite de la victoire de Saladin sur Guy de Lusignan (2 octobre 1187) trois ans après la naissance de Saadi, anéantissait le rêve immense des croisades ; rois de Petite-Arménie ; Ortokides de Mardin et de Hisn-Kaïfa ; princes de Khalat, d'Azerbeidjan, de Mossoul, de Damas, d'Alep, d'Emesse, seuls, les Ayoubides d'Egypte triomphaient, mais en écoutant, de même que tous les autres, l'approche fatale de l'ouragan mongol.

Lors de la naissance de Saadi, le prince de Chiraz était l'atabek Mouzaffar ed Din Toukla, troisième représentant de la dynastie des atabeks du Fars (1). Depuis une dizaine d'années, Toukla se maintenait péniblement contre ses voisins du nord et de l'ouest : sultans du Kharezm et atabeks de Mésopotamie. Dans la cinquième année de son règne, le Fars avait été dévasté par l'atabek d'Azerbeidjan, Pahlawân ibn Ildigiz, et le reste du règne de Toukla suffit à peine à la réparation de ces ravages (2).

Mais le Fars était voué aux vicissitudes : le successeur et cousin de Toukla, Togrul ibn Sankar, fut renversé au cours d'une guerre civile fomentée par un de ses parents, Abou Chouja Saad ibn Zangi, qui, monté sur le trône en 1197 (H. 593), dut, à son tour, dès 1203 (H. 600), se défendre contre l'atabek d'Azerbeidjan, Uzbag ibn Pahlawân. Uzbag infligea au Fars le même traitement que son père, et le prince de Chiraz,

(1) Saadi nomme ce personnage (Boustan, p. 39). La dynastie avait été fondée en 1148 (H. 544) par Mouzaffar ed Din Mouchakar ibn Mawdoud ibn Salghar (D'où le nom de Salgharides donné parfois à cette dynastie). Cf. Ohsson, *Mongols*, I, 191, n. 1 ; Malcolm, *Histoire de Perse*, II, 106 et suiv. ; Mirkhond, *Atabeks of Syria and Persia* (éd. Morley) ; Grundriss der iran. Philologie, II, 569 et suiv. Wassaf, au livre II de son Histoire, a raconté l'histoire des Salgharides avec prédilection, car il était lui-même Chirazien. Sur les dynasties précédentes, cf. Defrémery, *Mém. d'histoire orientale*, p. 121 ; Hammer, *Ilchane*, I, 69.

(2) Hammer, *Ilchane*, I, 235.

tout en sauvegardant sa couronne, ne put empêcher le sac de sa capitale. Au reste, quatorze ans après, Saad se réconciliait avec le prince d'Azerbeidjan, au moment de la mort d'Ougoulmich. Ce dernier gouvernait l'Iraq au nom du sultan du Kharezm, et les deux atabeks mettant à profit, et sa mort et l'éloignement du sultan occupé lui-même à guerroyer en pays turc, se jetèrent sur cette province. Apprenant la prise de plusieurs villes, le sultan accourt de Samarcande, à la tête de douze mille cavaliers, écrase près de Rey les troupes du prince de Chiraz qu'il fait prisonnier. Il renonce du reste à la conquête du Fars, préférant marcher sur Bagdad, et se contente d'imposer à Saad un tribut annuel et la reddition de deux citadelles. Il lui rend même la liberté, mais, par contre, le marie à l'une de ses parentes.

Durant la captivité de Saad, son fils aîné, Abou Bakr, a gouverné le Fars. Aussi, lorsque Saad se présente devant Chiraz, il s'en voit refuser l'entrée. Il y pénètre par surprise, fend d'un coup de sabre le visage de son fils ; mais on les sépare et le père pardonne peu après (1).

Le futur poète grandissait au milieu de ces désordres, en cette ville de Chiraz dont le géographe Yâqoût, dans son *Moujam-el-bouldân* (terminé en 1224), a laissé une description pour ainsi dire contemporaine (2). Peu de renseignements sur la famille de Saadi (3) : son père Abdallah, suivant le biographe Dawlatchah, se trouvait au service du prince Saad ibn Zangi dont il aurait pris le surnom de « Saadi ».

(1) Sur ces événements, cf. Nesawi, *Hist. du sultan Djelal ed Din Mankobirti* (trad. Houdas), p. 5-6, 24-25, 31-34. D'après Mirkhond (*Atabeks of Syria and Persia*, éd. Morley, p. 12), Saad aurait, non blessé, mais tué son fils.

(2) Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, art. Chiraz. Cf. la description plus tardive d'Ibn Batoutah (éd. Soc. asiat., II, 52 et suiv.).

(3) Un de ses frères aurait été marchand de fruits à Chiraz, si l'on en croit l'opuscule placé en tête des œuvres du poète (éd. Calcutta, p. 9 et *Gulistan*, trad. Defrémery, p. 30) : le poète aurait intercédé en faveur de son frère auprès du gouverneur Chams ed Din Tâzigou établi à Chiraz par les Mongols. La boutique du frère de Saad se trouvait, d'après cette histoire, à la porte du Gouvernorat.

Mais il est plus probable que ce fut le poète lui-même qui, par reconnaissance (1), adopta ce surnom.

Barbier de Meynard (2) fait justement remarquer que le véritable nom (ism) du poète restera probablement ignoré, car, outre son surnom poétique de « Saadi », son surnom de « Mouçlih ed Din » (ou « Moucharrif ed Din ») ne lui fut sans doute donné qu'à la fin de ses études.

L'un des traits caractéristiques du génie de Saadi consiste à savoir dégager un enseignement moral des moindres événements de son existence. C'est précisément de ces détails, dont il fut trop avare, que se forme le meilleur de sa biographie. Plusieurs passages de ses œuvres touchent à son enfance dont il semble avoir conservé le souvenir doucement mélancolique. Des traits de ses jeunes années figurent dans le *Boustan* et laissent entendre que son père tenait rang de fonctionnaire subalterne mais aisé : « Mon père », dit-il, « m'acheta un jour une tablette, un cahier et joignit à cela une bague d'or. Survint un marchand qui, pour quelques dattes, enleva cette bague de mon doigt » (*Boustan*, p. 354). Un autre jour, au milieu d'une fête, Saadi lâche le pan de la robe de son père et s'égare dans la foule : cris déchirants du marmot qui, retrouvé par son père, en reçoit cette semonce : « Un petit enfant ne doit pas s'aventurer seul sur une route qu'il ne connaît pas » (*Boustan*, p. 359).

Naturellement, ces menues anecdotes ne constituent que des prétextes à moraliser. Mais en ce moment même, c'est la physionomie seule de Saadi qui importe, et pas encore le fond de sa pensée.

Il pencha vite, semble-t-il, vers la dévotion s'il en faut croire le *Boustan* (p. 290) : « J'étais encore un tout petit enfant incapable de distinguer ma main droite de ma main gauche, lorsque j'eus un jour la fantaisie de jeû-

(1) *Çâhib nâmeh* (éd. Bacher, p. 75) : « Mon père a passé sa vie à te servir. Moi, son fils, je me suis aussi dévoué à toi... Je n'en veux pas servir d'autre, car ce sont tes bienfaits qui m'ont nourri. »

(2) Traduction du *Boustan*, introd. p. 9.

ner. » D'autre part, une des plus délicieuses anecdotes du *Gulistan* (p. 107, II, 6) rapporte la leçon d'humilité qui lui fut donnée par son père, alors que tous deux veillaient en priant au milieu de leurs compagnons endormis ; au petit Saadi qui les censure, son père répond : « Si toi aussi tu étais endormi, cela vaudrait mieux que de tomber sur la peau des autres. »

Le manque d'indulgence et la vivacité, voilà en effet les deux défauts enfantins qu'il se reconnaît avant tous. Il avoue avoir été enclin à tyranniser ses camarades, ce qui lui valut un jour de plus fort que lui une vigoureuse taloche : « Je cessai désormais », dit-il à ce propos, « de tourmenter les faibles ». Et pourtant, il ne fut pas (quoi qu'il en dise) entièrement corrigé, car il déclare, dans le *Gulistan*, avoir, « dans l'ignorance de la jeunesse », levé la main contre sa mère (p. 267, VI, 6).

Il perdit sans doute ses parents de bonne heure et les pleura dignement, à lire ce qu'il écrit au sujet des orphelins qui lui inspirèrent quelques-uns de ses accents les plus délicats : « Quand tu vois un orphelin baisser tristement la tête, ne mets pas un baiser sur le front de ton enfant... Ne laisse pas couler ses larmes, ce sont des larmes qui font trembler le trône de Dieu (1). » Avec quelle tendresse, avec quelle élévation, il parle ailleurs de l'amour maternel : « En nourrissant l'enfant de son lait, c'est de son propre sang que sa mère le nourrit, et l'enfant suce avec avidité ce sang où Dieu a infusé un amour infini, l'amour maternel » (*Boustan*, 318).

En dépit d'un passage du *Boustan* (p. 101 : « Moi qui étais encore enfant quand j'ai perdu mon père »), le père de Saadi conduisit certainement son éducation jusqu'à l'adolescence, car ses dernières recommandations à son fils (*Gulistan*, p. 320) sont de celles que l'on adresse à un jeune homme prêt à se jeter au milieu des traverses de la vie : « La concupiscence est un feu ; garde-t'en bien... etc. (2). »

(1) *Boustan*, p. 100 ; cf. Attar, *Pend nâmeh* (trad. Sacy), p. 203 et n. 4, p. 207 et n. 3.

(2) Faut-il attribuer d'autre part au père de Saadi ce conseil rapporté

Conseil plus ou moins écouté, car le jeune Saadi qui, semble-t-il, fut assez précoce (1), fêta sans doute avec ardeur le printemps de l'existence, si l'on s'en rapporte à certains poèmes de son dîwân (2). Il profita de sa jeunesse et, à l'entendre, « connut le chemin et les coutumes de l'amour aussi bien qu'on connaît l'arabe à Bagdad » (3). Le souvenir des amours anciennes apparaît au reste plusieurs fois dans ses œuvres. Une nuit, son amie entre : il se lève si brusquement qu'il renverse sa lampe qui s'éteint (4). Ailleurs (*Boustan*, p. 300), il pense à une personne « belle comme une péri » et qu'il aima passionnément. Il n'était pas, à vrai dire, irrésistible, car plus loin (*id.*, p. 330), il parle de sa maîtresse « au cœur de pierre » et avoue même avoir été complètement dédaigné (*id.*, p. 164).

Voilà donc Saadi seul à Chiraz, privé de la direction de son père, direction qu'il est permis de supposer rigide d'après quelques mots du *Boustan* (5), sans parler des coups de baguette du maître d'école dont il ne souffle mot. Mais le prince Saad n'était pas homme à laisser dans l'embarras le fils d'un ancien serviteur : grâce à lui, Saadi qui, sans

dans le *Çahib-nâmeh* (éd. Bacher, p. 40) : « Que dit le père, lorsque son âme précieuse remontait à ses lèvres ? Ecoute un seul conseil, mon cher fils : à l'ami, bien qu'il te soit cher, ne découvre pas le secret de ton cœur, car l'ami le répétera à son cher ami. » Saadi rappelle d'autre part, dans une qaçida persane (citée Z. D. M. G., IX, p. 110), une règle de vie que lui donna son père : « Sois pur et ne crains personne. »

(1) *Gulistan*, 230, V, 10 et 283, VII, 11.

(2) M. E.-G. Browne (*Literary History*, II, 535) cite notamment une pièce (éd. lithog. Bombay, 1301, p. 58) où Saadi avoue avoir, par amour, risqué de perdre en cinq jours la réputation de science et de sagesse qu'il avait acquise en cinquante ans.

(3) *Gulistan*, 258, V, 21. Il aurait même été jusqu'à l'erreur sentimentale (*ibid.*, 230, V, 10) et, sur ce point, le bon Sémelet (trad. du *Gulistan*, p. 294, n. 29), se demandant s'il ne s'est pas calomnié, ajoute (p. 297) cette réflexion qui fait rêver : « Ce chapitre (V) est curieux, parce que toutes les monstruosités inspirent de l'intérêt. »

(4) *Gulistan*, 226, V, 6 et cf. l'élégie de Chénier : la lampe.

(5) « Sais-tu comment Saadi a trouvé bonheur et honneur ? Jeune, il dut supporter les coups des gens âgés. »

doute, se signalait dès lors par sa précocité intellectuelle, est envoyé à Bagdad et admis à l'Université Nizâmiyah : il y demeurera comme étudiant de 1196 à 1226 (H. 592-623), année de la mort du prince de Chiraz et de l'avènement de son fils Abou Bakr (1).

Assise sur les rives de son fleuve, Bagdad, « demeure de la paix, capitale de l'islamisme (2) », régnait alors dans toute sa gloire. Les richesses accumulées depuis des siècles par les califes, les palais innombrables, les fondations pieuses, les entrepôts commerciaux, les universités l'avaient rendue la véritable reine de l'Orient. Presque légendaire (3), elle jetait alors un éclat d'autant plus splendide et plus pathétique qu'elle touchait à l'heure de sa ruine. Ibn Batoutah (loc. cit.) qui la visita après le passage des Mongols, cite les vers de quelques poètes, véritables hymnes en l'honneur de Bagdad ; sa description est courte, ce qui prouve combien la ville avait eu à souffrir de l'invasion. Mais il donne des détails sur la disposition générale des quartiers et particulièrement sur les collèges, situés du côté oriental (II, 108) : « Ce côté oriental de Bagdad abonde en places et offre une disposition magnifique. Le plus grand de ces marchés est celui appelé *du mardi* et où tous les métiers ont leur lieu séparé. Au milieu se voit le collège Annizhâmiyah (el madarsat el nizamiya) qui est admirable et dont la beauté a donné naissance à des proverbes. Au bout du marché se trouve le collège Almostansiriyah, attribué au Commandeur des Croyants Almostansir billah. » (Suivent quelques lignes sur l'enseignement dans ce dernier collège.)

(1) L'atabek Abou Bakr ibn Saad ibn Zangi (1226-1260) fut sans doute un prince éclairé. Chams i Qaïs composa pour lui le traité de prosodie persane « Mouajjam fi maaïr i achâr i ajam » (éd. Gibb Mem.). Cf. Browne, *Literary History*, II, 488. L'atabek avait un panégyriste, Kamal ed Din Ismaïl, qui connut peut-être le jeune Saadi (Cf. Browne, *op. cit.*, p. 540-541).

(2) *Ibn Batoutah* (éd. Soc. asiat.), II, 100.

(3) Les voyageurs européens du moyen âge la confondent souvent avec Babylone et la nomment Babel ou Babellonia.

Yâqoût, antérieur à Ibn Batoutah et contemporain de Saadi (1), consacre à Bagdad, « mère du monde, maîtresse des contrées », une longue notice où il rapporte successivement ce qu'il apprit sur le nom de la ville et son étymologie, et sur ses origines. Il cite en outre un certain nombre de vers destinés à la célébrer ou à la décrier. Mais la meilleure description est à coup sûr celle d'Ibn Joubaïr qui visita précisément la ville en 1184 (H. 580) (2).

Depuis plus d'un siècle, les califes (3) vivaient tranquillement en leur capitale. Il y avait bien, de temps à autre, un incendie (4) ou une émeute, mais, à part l'attaque menée par le sultan seljoukide Mohammed II (1157/551) qui avait dû lever le siège sans rien obtenir (5), Bagdad méritait alors pleinement son surnom de « demeure de la paix ».

On se demandera peut-être pourquoi Saadi avait été envoyé à Bagdad, au lieu de continuer ses études dans l'un des collèges de sa ville natale, patrie de quelques professeurs célèbres (6). On sait par exemple qu'à la Nizamiyah de

(1) Cf. sur Yâqoût : H. Derenbourg, *Les Croisades d'après le Dictionnaire géographique de Yâqoût* (Centenaire de l'Ecole des L. L. O. O., 1895), p. 71-72 et 90-91.

(2) *Ibn Joubaïr* (éd. Gibb Mem), p. 217 et suiv., notamment p. 229 : « Il existe à Bagdad une trentaine de collèges, tous du côté oriental de la ville... Le plus grand et le plus célèbre est la Nizamiyah, bâtie par Nizam el Moulk et restaurée en 504. Elle est largement dotée de fondations pieuses et de biens habous dont le revenu profite aux savants (fouqahâ) qui y professent. » Le même auteur raconte (p. 220) avoir assisté à une leçon d'Ibn el Jawzi, dont Saadi déclare avoir été l'élève.

(3) A l'époque du séjour de Saadi, le calife Nâçir, grand bâtisseur et amateur d'affaires de police. Cf. Ibn at Tiqtaqa, *Fakhri* (trad. Amar), p. 551 et suiv.

(4) Saadi fait allusion à un incendie de Bagdad (*Boustan*, p. 45).

(5) *Rec. textes relatifs à l'histoire des Seljoukides*, II, 246-255.

(6) Les collèges étaient alors nombreux en Perse. Ainsi Ibn Batoutah (*op. cit.*, II, 42) : « Nous voyageâmes durant dix jours... au milieu de montagnes élevées ; chaque nuit, nous nous arrêtions dans une médréceh, où se trouvait de la nourriture. Quelques-uns de ces collèges se trouvent dans des lieux cultivés, et d'autres dans des endroits incultes ; mais on y apporte tout ce qui est nécessaire. »

Bagdad, le premier professeur nommé par Nizam el Moulk fut Ibn Ali es Chirâzi qui, né à Firouzabad en 1003 (H. 393), s'installa en 1019 (H. 410) à Chiraz pour y étudier la jurisprudence.

Les universités de Chiraz se trouvaient-elles alors fermées ou tout au moins déchues par suite des troubles politiques ? Il est possible que Saadi ait désiré spontanément quitter un pays où rien ne le retenait, puisque ses parents n'étaient plus. D'autre part, les marques de la faveur du prince de Chiraz, occupé surtout à maintenir contre l'ambition de ses voisins sa puissance chancelante, se raréfiaient peut-être. Ou bien celui-ci jugeait-il politique d'expédier des étudiants distingués vers la capitale religieuse, ou bien encore cédait-il simplement à l'attirance du grand centre intellectuel, éclipsant les universités de province ?

Car l'université Nizamiyah était alors en pleine floraison ; puis, de Chiraz à Bagdad, le voyage était relativement facile. Chiraz formait nécessairement le point central des routes du Fars (1). L'une d'elles descendait vers le Golfe Persique (port de Siraf, îles de Kich et d'Hormuz), de même que la route actuelle aboutit à Bender-Bouchir (qui a supplanté Hormuz, ayant supplanté elle-même Kich, si brillante à l'époque de Saadi). Une autre route s'en allait vers Darabjird ; une autre vers Ispahan (2). Mais celle qui se rapporte à cette étude montait vers Arrayân, au Nord-Ouest, et vers le Khouzistan (3).

D'après Le Strange, elle partait de Chiraz, passait à Jouwaim, Nawbanjân, Gounbadh-Mallaghan et Arrayân. On traversait la rivière Tâb sur un pont et on atteignait Bous-

(1) Pour tous les itinéraires dont il sera question par la suite, le bel ouvrage de Le Strange (*The Lands of the Eastern Caliphate*) a été du plus grand secours.

(2) Voir détails dans Le Strange (*op. cit.*), p. 295-298.

(3) Route bien connue, car les anciens géographes en ont laissé une huitaine de descriptions (dont les relais, naturellement, varient quelque peu). Par malheur, aucune ne date de l'époque de Saadi. La plus récente est celle du *Fars nameh* (ms. *British Mus.*, or. 5983), vers 1107 (H. 500).

tanak, frontière du Fars (1), puis la route suivait le Nord-Ouest jusqu'à Ramhormuz, descendait ensuite vers Ahwâz, au Sud-Ouest. Là, ou bien le voyageur remontait vers le Nord-Ouest, afin d'atteindre le Tigre à Wâsit, ou bien — ce qui est plus probable — continuait à descendre dans la direction de Bassorah, rejoignant ainsi la route des pèlerins de La Mecque, et en même temps le Tigre qu'il n'avait plus qu'à remonter jusqu'à Bagdad (2).

Il était possible aussi de descendre directement vers le Golfe Persique et de gagner par mer l'embouchure du Tigre (3). Mais il est plus probable que Saadi suivit la voie de terre, sans doute classique, puisque huit géographes la décrivent sans variations appréciables.

L'université Nizamiyah, au bord du Tigre, et proche des remparts sud de Bagdad, portait le nom de son fondateur Nizâm el Moulk (4), le célèbre vizir des trois premiers Seljoukides. On en avait jeté les fondations en 1065 (H. 457) et l'ouverture des cours, deux ans plus tard, avait donné lieu à un incident qui montre quelle liberté les savants pouvaient alors garder vis-à-vis du pouvoir. Le premier professeur nommé par le vizir, Ibn Ali es Chirâzi cité plus haut, refusa de commencer ses cours et se cacha, le jour de l'inaugura-

(1) Le Tâb formait frontière entre Fars et Khouzistan.

(2) Le Strange, p. 82 : « La route la plus facile de Bassorah à Bagdad était naturellement par bateau sur le Tigre. L'indication des villes rencontrées sur ce parcours se trouve en détails dans Ibn Rousteh (p. 184, 186-188) et Yaqoubi (p. 320). » D'après Qoudama (p. 135), les étapes représentaient : Bagdad-Wasit, 50 parasanges ; Wasit-Bassorah, 50 parasanges ; Bassorah-Souq el Ahwaz, 35 parasanges ; Souq el Ahwaz-Chiraz, 102 parasanges.

(3) Le Tigre était navigable en grande partie au temps d'Ibn Khordadbeh qui indique (p. 136) que la navigation existait entre Bassorah et Hormuz avec escale aux îles (dont Kich) ; d'après lui (p. 42) la distance était de 168 parasanges.

(4) Sur Nizâm el Moulk, cf. Ch. Schéfer, *Siasset nâmeh*, texte persan, suppl., p. 1-19 et 22-28, particulièrement p. 31 ; *Ibn Khallikan* (trad. De Slane), I, 413. Sur la Nizamiyah, *id.*, II, 164, et Wustenfeld, *Die Akademien der Araber.*

tion de l'université, en déclarant qu'il ne voulait pas enseigner dans une maison dont le terrain avait été injustement confisqué aux précédents propriétaires. Malgré ce trait d'indépendance, sa place lui fut conservée et, suivant le rite chaféite, il se mit à enseigner, après avoir été suppléé vingt jours durant par Abou Naçr ibn es Sabbâgh.

A l'époque où Saadi vint étudier, la Nizamiyah jouissait d'un passé glorieux. Plusieurs des professeurs avaient composé de remarquables travaux sur la théologie, la jurisprudence, des commentaires sur le Coran ; l'illustre Ghazâli, « l'argument de l'islam », y avait enseigné, de 1091 à 1095 (H. 484-488), année de son pèlerinage à La Mecque (1).

Outre Ghazâli, avait professé son frère Aboul Foutouh ; puis le père du célèbre généalogiste Samâni ; le grammairien Abd er Rahmân ibn Mohammed el Anbâri. Baha ed Din ibn Chaddad (2), l'historien de Saladin, y fut quelque temps répétiteur. Peu de temps avant l'arrivée de Saadi mourait, en 1196 (H. 592), el Mouhajjar (3) qui, ancien élève de la Nizamiyah, avait professé à Damas, puis à Chiraz où on lui avait bâti un collège, et était ensuite revenu à Bagdad comme professeur. (Une semaine après, du reste, il partait en ambassade vers le sultan du Kharezm.)

Les universités étaient alors de puissantes institutions (4).

(1) Saadi a parlé de Ghazâli (*Gulistan*, p. 338) : « On demanda à l'imâm el Ghazâli : Comment as-tu atteint un si haut degré de science ? — Il répondit : Tout simplement ; ce que je n'ai pas su, je n'ai pas craint de le demander. » Ghazâli, né à Toûs (Khorassan), était aussi compatriote de Nizâm el Moulk qui mourut un an après sa construction à laquelle il ne fut sans doute pas étranger.

(2) Baha ed Din ibn Chaddad, auteur de la *Vie de Saladin*, répétiteur à la Nizamiyah vers 1180, cite plusieurs professeurs et répétiteurs (*Hist. or. Croisades*, III, 383-384). Il y conte (*ibid.*, 390-91) une curieuse anecdote sur la consommation de l'anacarde (baladour) par les étudiants. Un autre élève brillant de la Nizamiyah fut Imad ed Din el Kâtib (*ibid.*, IV, introd., p. 3).

(3) Ou plus exactement : Aboûl Qâsim Mahmoud ibn el Moubârak el Wâsiti el Mouhajjar.

(4) Cf. Arminjon, *L'enseignement... dans les universités musulmanes*, p. 166. Sur l'organisation intérieure des collèges, on trouvera des renseignements

Depuis que les traductions des ouvrages grecs avaient en quelque sorte doublé la science arabe jusque-là confinée dans la théologie et la jurisprudence, les établissements d'instruction s'étaient étendus d'autant. Tout d'abord, les savants en renom avaient enseigné chez eux, ou bien, tout en voyageant, donné leur enseignement dans les villes où ils s'arrêtaient. Le plus souvent, ces savants ne se consacraient pas exclusivement à l'instruction et l'on rencontre parmi eux des prédicateurs de mosquée, des inspecteurs de marché, des secrétaires, des calligraphes, des qâdis, même des marchands et des ouvriers qui n'abandonnaient pas toujours leur métier.

Cette situation n'avait pas tout à fait cessé depuis que les califes avaient fondé des établissements dont les maîtres étaient régulièrement payés et dont plusieurs devaient s'ériger plus tard en universités. Celles-ci portèrent en général le nom de leur fondateur. Professeurs et étudiants y habitaient ensemble, comme aujourd'hui dans certaines universités anglaises. Le traitement des professeurs provenait de dotations ; ils étaient nommés par le fondateur et ensuite par la direction. Le professeur devait posséder une instruction générale lui permettant de discuter sur toutes les matières enseignées. Un maître pouvait donner son enseignement à deux universités d'une même ville, passer d'une ville à une autre. Il y avait de jeunes répétiteurs (et ce fut le cas de Saadi à Bagdad). La bibliothèque de l'université s'enrichissait des dons des professeurs qui léguaient souvent, soit leurs œuvres, soit leur bibliothèque particulière.

Il est assez difficile de savoir quels maîtres et quels condisciples Saadi trouva à Bagdad. Lui-même nomme dans le *Boustan* deux de ses maîtres : Ibn el Jawzi et Souhrawardi. Mais n'en eut-il pas d'autres ? On peut essayer quelques conjectures.

à vrai dire postérieurs, dans Sauvaire, *Description de Damas*, J. A. 1894 (t. III), notamment, p. 260-261, 431, 434.

Baha ed Din Zakariya, de Moultan, né en 1169 (H. 565), et connu sous le nom de Baha el Haqq (1), était un des plus brillants disciples de Souhrawardi qu'il devait suppléer par la suite. Il retourna plus tard dans sa ville natale où il mourut centenaire, avec la réputation d'un saint, et où il n'est pas impossible que Saadi l'ait visité lors de son passage en Inde, après l'avoir auparavant fréquenté à Bagdad. D'autre part, d'après Wustenfeld (*Akademien*, p. 27), Abou Ali Yahia ibn er Rabi ibn Soulaimân el Oumari el Wasiti fut répétiteur, puis professeur à la Nizamiyah jusqu'en 1209 (H. 606), date de sa mort. Entre l'arrivée de Saadi à Bagdad (1196/592) et cette date, il y a 13 ans ; il est donc permis d'imaginer que Saadi connut ce personnage. De même pour Aboul Qâsim Abd er Rahmân ibn Mohammed ibn Ahmad ibn Hamdân qui, né en 1167 (H. 573), fut nommé après ses études à Wasit, répétiteur à la Nizamiyah : en 1198 (H. 594) il avait 31 ans et rien n'indique qu'il avait quitté Bagdad.

Peut-être Saadi rencontra-t-il Abou Abdallah Mohammed ibn Yahia el Bagdadi qui, né en 1172 (H. 568), fut nommé professeur à la Nizamiyah, probablement vers l'époque où Saadi s'en alla de Bagdad. Enfin, en Mahmoud ibn Ahmad ibn Mahmoud ez Zanjani, né en 1177 (H. 573) et étudiant à Bagdad ; en Najm ed Din el Bâdaraï, né en 1198 (H. 594), on verra peut-être un camarade et un élève de Saadi.

Mais ce ne sont là que des conjectures et il convient de s'en tenir surtout, de même que pour toute la vie du poète, à ce qu'il a bien voulu dévoiler dans son œuvre ; car les historiens sont chiches de renseignements et les biographes souvent fantaisistes.

Il est inutile de réfuter longuement l'assertion de Dawlatchah qui, dans sa biographie de Saadi, prétend qu'il eut pour maître Abou Mohammed Abd el Qâdir ibn Abi Câlih el Gilâni : ce mystique célèbre qui vint à Badgad vers 1095, y commença son enseignement public en 1127 et y mourut en fé-

(1) C. [illegible], s. v.

vrier 1166 (2 rabi 1er de 561), est cité une fois dans le *Gulistan* (1), mais en quelque sorte comme un personnage historique. Bien plus certaine paraît la familiarité de Saadi avec Ibn el Jawzi, sujet de cette anecdote (2) qui donne une preuve nouvelle de la joyeuse jeunesse du poète : « Quoique le cheik Chems ed Din Aboul Faradj ben Djaouzy m'ordonnât de renoncer à entendre de la musique et me conseillât la solitude et la retraite, la fleur de ma jeunesse l'emportait et la passion et la concupiscence me poursuivaient. Je marchais malgré moi quelques pas contre l'avis de mon maître et je prenais part à la musique et aux conversations. »

Plaisirs d'un jeune homme jetant son premier feu. Saadi n'avait en effet que dix-sept ans environ, lorsque mourut son maître qu'il cite au reste une seule fois et qui, sans doute, n'eut pas le temps d'exercer sur lui son influence. Mais un autre maître, Souhrawardi, esprit vaste et passionné, touchera plus profondément l'âme du futur poète, et il est permis d'attribuer à son influence le sentiment mystique qui, si tiède et conventionnel qu'il soit, se décèle néanmoins dans quelques parties du *Boustan* et surtout dans un certain nombre de pièces lyriques.

Depuis Ghazâli, la mystique triomphait à la Nizamiyah ; le mouvement anti-rationaliste se généralisait depuis un demi-siècle, et d'un bout à l'autre du monde musulman (3)

(1) Plusieurs manuscrits et éditions acceptent l'opinion de Dawlatchah, de même que Sacy (*Biog. univ.*) et Ross (*The Gulistan*, p. 8). Cf. Defrémery (trad. du *Gulistan*, p. 101, n. 1).

(2) *Gulistan*, p. 120, II, 20. La suite de l'histoire explique plaisamment comment Saadi fit plus tard pénitence de son penchant pour la musique, grâce à un fort mauvais musicien. Aboul Farâj Abd er Rahmân ibn Ali ibn el Jawzi, de la secte des Hanbalites, prédicateur à Bagdad, est célèbre par ses ouvrages. Suivant Ibn el Athir (éd. Tornberg, XII, 112), il naquit en 1116-1117 (H. 510) et mourut en juin 1201 (ramadan 597). Cf. sur lui : Dozy, *Commentaire sur le poème d'Ibn Abdoun*, p. 24, n. 2, et L. Massignon, Les saints musulmans enterrés à Bagdad (*Rev. Hist. Relig.*, t. LVIII, 1908, p. 334, *in fine*). Son fils fut un historien honorable (cf. *Hist. or. Croisades*, I, introd., p. LX, art. Sibt ibn el Djeuzi).

(3) Cf. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, p. 29-33.

Les Abd el Qâdir el Gilani, les Ziya ed Din Aboul Najib es Souhrawardi (1), oncle du maître de Saadi, entretenaient à Bagdad le mouvement créé par l'auteur de la « Reviviscence des sciences de la religion » et du « Renversement des philosophes ». Chihâb ed Din Abou Hafs Omar ibn Mohammed ibn Abdallah es Souhrawardi (1145-1234/539-632), fondateur de l'ordre de derviches qui porte son nom, jouissait, lors du séjour de Saadi à Bagdad, de sa pleine renommée, non seulement comme professeur, mais comme grand-maître des docteurs de la ville (2). Au talent du théoricien (3), il joignait le renom d'un thaumaturge et Jâmi assure qu'il acquit rapidement la réputation d'un saint (4). C'est du reste sous cet aspect (5) qu'il est présenté par Saadi dans la seule citation qu'il lui ait consacrée : « ... ce n'est plus Saadi qui parle, c'est Souhrawardi. Ce cheik vénéré, mon guide spirituel, tandis que notre navire glissait sur l'onde, m'a donné ces deux conseils : Ne vis pas dans la société des méchants ; ne sois pas indulgent envers toi-même. Je me souviens que la pensée terrifiante de l'enfer avait tenu éveillé ce saint homme pendant une nuit entière ; le jour venu, je l'entendis qui murmurait ces mots : Que ne m'est-il permis d'occuper à moi seul tout l'enfer, afin qu'il

(1) Sur ce personnage, cf. Carra de Vaux, *La philosophie illuminative*, J. A. 1902, t. XIX, p. 66, n. 1 ; H. Derenbourg, *Les croisades d'après Yâqoût*, p. 82 et n. 8.

(2) Cf. Sacy, *Not. et extr.*, XII, p. 367 ; Ibn Khallikân (trad. de Slane, II, 382-384) ; Carra de Vaux, *loc. cit.* ; E.-G. Browne, *Literary History*, II, 496 ; Ben Cheneb, *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjaza du cheikh 'Abd el Qâdir el Fâsy*, p. 377-378. Cf. une description de son tombeau dans von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, II, 230 et suiv. Sur l'ordre des derviches souhrawardis, cf. Dara Chikouh, *Safinat el-aouliya*, composé en 1640 (H. 1049) (éd. Lucknow, 1872).

(3) Cf. sur son ouvrage « Awarif el Maarif (les dons des connaissances spirituelles) » : Ibn Khaldoun, *Prolégomènes* (trad. de Slane), III, 87 ; Hadji Khalfa, *Lexicon* (éd. Flugel), IV, 275, n° 8401.

(4) *Nafahat el ouns* (éd. Nassau Lees, Calcutta, 1859), p. 548 et suiv.

(5) *Boustan*, p. 107. D'Herbelot (*Bibl. orientale*, art. Sadi) indique par erreur ce passage du *Boustan* comme faisant partie du *Gulistan*.

n'y ait plus de place pour d'autres damnés que moi. » Dans sa biographie de Saadi, Jâmi (*Nafahat*) s'inspire de ce passage : « Saadi entra dans la compagnie du cheik Chihab ed Din et fit avec lui un voyage en mer. » Quel est en effet ce navire glissant sur l'onde ? S'agit-il d'une promenade sur le Tigre au cours de laquelle le maître aurait continué son enseignement, sous la forme du libre entretien ? Ou bien faut-il y voir une interprétation allégorique, la nef de la pensée voguant à pleines voiles sur l'océan illimité du sentiment ?

L'enseignement, à la Nizamiyah, était organisé suivant le rite chaféïte. Saadi travailla sans doute avec ardeur et assiduité, car il ne tarda pas, d'après ce qu'il affirme, à obtenir, non seulement une bourse, mais le titre de répétiteur. « J'avais une bourse à la Nizamiyah » dit-il dans le *Boustan* (p. 288), « les leçons et les récitations me prenaient tout mon temps ». Il souffrit, semble-t-il, de ces arrêts continuels de son travail, arrêts imposés par ses devoirs professionnels, car il y revient, sans se nommer soi-même, dans le *Gulistan* (p. 143, II, 38). D'autre part, son talent dans l'explication des traditions suscitait, dit-il (1), la jalousie de ses condisciples et il s'attira à ce sujet, d'un de ses maîtres auquel il se plaignait, cette réprimande : « Chose étrange ! tu réprouves la jalousie, mais qui donc t'a enseigné que la médisance fût digne d'éloges ? » Réponse de philosophe et d'ascète, pleine de l'indulgence souriante qui formera plus tard le fond de la morale de Saadi. Les docteurs de la Nizamiyah ne négligeaient aucune occasion de pétrir le cœur de leurs élèves, et le poète en rapporte des exemples dans le *Gulistan* (p. 341, une leçon de politesse) et dans le *Boustan* (p. 308, au sujet d'un jeune homme qui avait perdu les dents de devant et, par suite, prononçait mal).

(1) *Gulistan* (p. 126, II, 24) : « Je me plaignis à l'un des cheiks de ce que quelqu'un avait parlé de moi d'une façon inconvenante. Il répliqua : Confonds-le à force de vertu. »

Saadi se trouvait alors partagé entre son penchant pour la poésie et ses études théologiques. Sur la fin de ses jours, il ne pourra songer sans émotion à Bagdad, ville de sa jeunesse et de ses premiers essais poétiques (1). Car la discipline universitaire ne l'empêchait pas de célébrer la joie de vivre, et c'est probablement de cette époque que datent les plus anciennes de ses œuvres qui aient été conservées : les odes anciennes (ghazaliyât-i-qadim, cf. Z.D.M.G., XXX, p. 91) et les qacidas persanes dans lesquelles il chante, tantôt la fuite de la jeunesse et du temps (sentiment qui deviendra l'un des moteurs de son génie poétique), tantôt (2e ode), précurseur de l'« *In memoriam* » de Longfellow, la mort d'un ami longtemps regretté. En outre, quelques-unes des qacidas arabes appartiennent certainement à cette époque (2).

L'incertitude obscurcit alors l'existence du poète, car, à l'exemple de plusieurs savants et lettrés de l'Orient, il commence une série de voyages qui, mentionnés sommairement par lui-même ou ses biographes, laissent le champ libre à toutes les conjectures. Avant de le suivre tant bien que mal sur les grandes routes de l'Asie, il importe de jeter un coup d'œil sur l'organisation de ces itinéraires au temps des Abbassides.

Quatre réseaux principaux jalonnaient alors l'Asie antérieure : la route du Khorassan et ses multiples embranchements (3) ; celle de Bagdad vers Bassorah (4) et Chiraz, Chiraz nœud des grandes voies de l'Iran central ; la route

(1) Il l'évoque dans le *Boustan* (p. 201) : « Vois ! Il y a beaucoup de mausolées dans le faubourg de Karkh, mais un seul, celui de Maarouf, est connu du peuple. » Et *Gulistan* (p. 348) : « N'attache pas ton cœur à ce qui est passager, car le Tigre passera à Bagdad longtemps après la mort du calife. »

(2) *Gulistan* (p. 258) : « Saadi connaît le chemin et les coutumes de l'amour aussi bien qu'on connaît l'arabe à Bagdad. »

(3) Ibn Khordadbeh (trad. Barbier de Meynard, J. A. 1865, t. V), p. 259, indique les relais de cette route, sans doute peu modifiés depuis l'époque de Saadi.

(4) Itinéraire Bagdad-Bassorah : Ibn Khordadbeh (*op. cit.*), p. 280.

du pèlerinage (Bagdad-Hedjaz) (1) ; les routes de Bagdad vers Damas et l'Empire grec (2).

Deux causes au moins portèrent sans doute Saadi aux voyages : d'abord l'obligation du pèlerinage à la Mecque, obligation qui nécessitait le développement et l'entretien des routes conduisant à la ville sainte ; puis Bagdad était le point de départ, l'omphalos de toutes ces routes, et le poète se trouvait ainsi sollicité directement par l'attrait des voyages lointains. En outre, les pérégrinations en pays musulmans constituaient une sorte de noviciat imposé aux derviches (3) et, d'autre part, il est possible que des signes répétés d'instabilité politique aient déterminé Saadi à s'éloigner de Bagdad.

Les orientalistes n'ont pu se mettre d'accord sur la chronologie des voyages du poète. Selon Ethé (Grundriss der iran. Phil.), ses études à Bagdad se seraient prolongées jusqu'en 1226, et, au cours même de cette période, il aurait poussé jusqu'à Kachgar (Turkestan). Suivant le géographe Yâqoût (s. v.) (4), c'était de Samarcande qu'on se rendait

(1) Itinéraire Bagdad-La Mecque (par Coufa) : *ibid.*, p. 496 et 500. Pour les relais entre Bassorah et La Mecque, *ibid.*, p. 508.

(2) Itinéraire Bagdad-Rakka (par Mossoul) : *ibid.*, p. 465. Autre itinéraire par Anbâr et Haditchah (en remontant l'Euphrate jusqu'à Rakka avec embranchement à 8 parasanges plus loin, vers Damas : une route par le désert, l'autre par Homs), signalé par Qoudâma, *B. G. Arab.*, t. VI, p. 166. — Pour le détail de tous les itinéraires qui précèdent, cf. Le Strange (*op. cit.*), p. 9 et suiv., et Sprenger, *Post und Reise Routen des Orients*. — Sur l'organisation des relais, cf. Ibn Khordadbeh (*op. cit.*), p. 10-12, et, spécialement pour l'époque mongole, d'Ohsson, *Hist. des Mongols* (2e éd.), II, p. 481 et n.

(3) *Boustan*, p. 207 : « Suivez l'exemple de Saadi. Parcourez le monde en renonçant à toute chose et vous reviendrez le cœur plein de science. »

(4) Répété par le Maracid el ittila (éd. Juynboll, s. v.). D'après Le Strange (*op. cit.*, p. 487), « les villes comme Kachgar, Khoten, Yarkand, et en général celles des frontières de Chine sont décrites sommairement par les géographes orientaux ». Sur Kachgar, cf. Ch. Schéfer, *Relation de l'ambassade au Kharezm de Riza Qouli Khan*, p. 163-165 (en particulier p. 164, n. 1) et *Description de Boukhara* par Mohammed Nerchakhy (éd. Schéfer), p. 267-269 ; *Histoire de l'Asie centrale* par Mir Abdoul Kerim Boukhary (éd. Schéfer), p. 298-302.

vers cette ville et vers les villages qui l'environnaient, en plein pays turc, mais islamisé. Frontière de la Chine, où se terminait la grand'route du Khorassan, partie de Bagdad, par Kirmanchah, Hamadan, Rey, Nichapour, Tous, Merw, villes grandes et vénérables, précédant le désert qui les séparait de la Transoxiane; venaient ensuite Boukhara, Samarcande et l'antique Sogdiane; puis la route inclinait vers la droite, traversait le Farghana et mourait à la lisière du désert de Chine.

Saadi raconte dans le *Gulistan* (1) qu'il entra dans la mosquée de Kachgar en l'année où le sultan du Kharezm, Ala ed Din Mohammed (1200-1220) conclut la paix avec le prince de Kara-Khitaï qui régnait alors à Kachgar et à Khoten (2). Or cet événement a lieu en 1210 (3) et, suivant la même anecdote, Saadi — à condition toutefois qu'il ne se vante pas en antidatant — est déjà fort connu comme auteur de poésies, non seulement persanes, mais arabes. Le même passage tend en outre à lui attribuer un réel talent d'improvisation poétique. Si donc l'on accepte cette date de 1210, il faut noter, en délaissant un instant la chronologie de ses voyages: d'abord sa notoriété de littérateur (et il est alors âgé de vingt-six ans) répandue jusqu'au Turkestan, ensuite la rapidité extraordinaire, suivant la judicieuse remarque de M. E.-G. Browne (*Literary history of Persia*, II, 527), avec laquelle connaissances et nouvelles se transmettaient dès lors dans le domaine de l'islam.

M. Ethé admet que Saadi revint ensuite de Kachgar à Bagdad, afin d'y terminer ses études. Il adopte ainsi, semble-t-il, en quelque mesure, l'opinion de Dawlatchah qui accorde à l'étude trente années de la vie du poète. Celui-ci aurait quitté définitivement Bagdad vers 1226 (H. 623), l'année

(1) P. 240, V, 17 et cf. Goethe, *Westöst. Diwan*, note sur le *Schenkenbuch*.

(2) Cf. d'Ohsson, *Mongols*, I, 168, 181, 182; Ibn el Athir (éd. Tornberg, XII, 172, 174, 176, 177), Mirkhond, *Sultans du Kharezm* (éd. Defrémery, p. 54-56, 59, 60).

(3) Ou en 1208 (H. 604) suivant Barbier de Meynard (*Boustan*, p. XIII).

même de la mort du prince de Chiraz, Saad ibn Zangi, et de la dévastation du Fars par les Mongols, pour ne revenir à Chiraz qu'en 1256. C'est en effet en 1224 (H. 621), suivant Ibn el Athir (éd. Tornberg, XII, 273) et Aboulféda (IV, 332) (et non en 1205-06/602, d'après Mirkhond), que Ghiyath ed Din, fils de Mohammed sultan du Kharezm, s'empare de la plus grande partie du Fars et occupe Chiraz, ne laissant à l'atabek Saad que quelques places fortes.

Une citation du *Gulistan* (p. 8) vient à l'appui de cette opinion : « Ne sais-tu pas pourquoi j'ai séjourné longtemps dans des régions étrangères ? Je suis sorti de mon pays à cause de l'oppression des Turcs et parce que j'ai vu le monde tombé en désordre... rempli de trouble, de confusion et d'inquiétude. » Ces deux dates de 1210 (pour la visite à Kachgar) et de 1226 (pour le départ de Bagdad) auraient donc apparence d'exactitude.

Or, Barbier de Meynard (*Boustan*, préface, p. XII-XIII) bâtit une chronologie toute différente ; il retient, à deux années près, la date du voyage à Kachgar, mais précédé d'un long séjour en Syrie qui, par suite, raccourcirait de beaucoup la durée des études de Saadi à Bagdad. D'après cet orientaliste, il faudrait placer ce séjour en Syrie « en 1203 ou 1204, vers la fin de la cinquième croisade... A cette date, les princes chrétiens, profitant de la trêve récemment conclue, employaient à relever les murs de Ptolémaïs et de Tripoli les sommes apportées par Foulques de Neuilly, et, comme les bras manquaient, ils utilisaient pour ces travaux les prisonniers sarrazins ».

Ainsi, le poète, né vers 1184, avait alors une vingtaine d'années. Or, ce séjour en Syrie comporte, non seulement des aventures conjugales et une captivité chez les Chrétiens, mais encore un séjour préalable et, semble-t-il, assez prolongé à Damas. Saadi écrit en effet : « J'avais pris en dégoût la société de mes amis de Damas ; je m'avançai dans le désert de Jérusalem (1) et je me familiarisai avec les animaux,

(1) C'est probablement ce passage qui a porté Jâmi (*Nafahat*) à déclarer que Saadi avait été porteur d'eau à Jérusalem.

jusqu'à ce que je devienne le prisonnier des Francs. On me fit travailler à la terre, avec des juifs, dans les fossés de Tripoli » (1).

La suite de ce passage raconte assez plaisamment son mariage forcé et ses démêlés avec une épouse acariâtre, digne petite fille de la femme de Socrate : un bourgeois d'Alep, qu'il avait autrefois connu, vient à passer et trouve le poète métamorphosé en terrassier (2). Celui-ci lui raconte comment il a été capturé, au moment même où il s'isolait dans la contemplation de la divinité et ajoute (ce qui dénote une âme encore assez peu mortifiée) : « Imagine quelle est ma situation en ce moment où il faut me faire à une bande de gens qui ne sont même pas des hommes. » Le bourgeois compatissant rachète Saadi pour dix pièces d'or, l'emmène à Alep (3) et lui fait épouser sa fille « avec une dot de cent dinârs ». Mais, peu après, l'épouse devient insupportable et provoque cette repartie : « Ton père m'a racheté de l'esclavage pour dix pièces d'or, mais il m'a rendu ton esclave pour cent autres. » C'est du reste le mot de la fin, et Saadi laisse le lecteur terminer l'histoire à sa fantaisie : divorce et départ probable d'Alep, car « délibérer avec les femmes est chose vaine » (*Gulistan*, p. 327). Saadi garda sans doute longtemps mauvais souvenir de son aventure, si l'on s'en rapporte au parallèle de la bonne et de la méchante femme qu'il traça dans sa vieillesse (4). Faut-il attribuer d'autre part à la même époque de sa vie ce cri de détresse : « Et toi, pauvre

(1) *Gulistan*, 134, II, 32. Avant Saadi, un grand personnage avait été contraint à des travaux de terrassement : l'empereur Valérien qui, en 260 ap. J.-C., devint le prisonnier de Sapor Ier, le deuxième des Sassanides, et resta sept ans en captivité. Sapor (d'après Tabari, I, 827, qui appelle Valérien : el Aryânous) l'aurait fait travailler au barrage du Caroun, situé au-dessous de Chouster et dont les ruines existent encore. Masoudi (II, 184) rapporte le fait, mais l'attribue à Sapor II.

(2) Quatrain 127 : « Se voir dans les liens des Francs, le carcan au cou. »

(3) D'après Yâqoût (*Moudjam*, art. Halab), le voyage d'Alep à Tripoli durait quatre jours.

(4) *Boustân*, 295 et suiv., cf. Sacy, *Pend nameh*, p. 185, n. 7 et p. 188.

Saadi, quand tu vois un mari asservi par sa femme, tu n'as pas le droit de le blâmer ; toi aussi, tu consens à porter le lourd fardeau des tyrannies féminines pour goûter les voluptés d'une nuit » (1). Et, du reste, « les hommes sensés ont dit : La boucle de cheveux des belles est une chaîne pour le pied de l'intelligence » (*Gulistan*, 138, II, 34).

Si donc l'on suppose le poète âgé de 20 ans, lors de son rachat, il faut admettre, après ses études, d'abord un séjour à Damas, prolongé au point qu'il s'en déclare excédé, ensuite un séjour au désert assez long (s'il convient de le croire sur parole) pour qu'il ait eu le temps d'apprivoiser des animaux. D'autre part, cet Alépin « avec lequel il avait eu d'anciennes relations » (ce qui paraît difficile à un jeune homme de vingt ans) le rachète moyennant dix pièces d'or : et cela représente une somme (2). On a le droit, sans doute, de considérer comme un ancien ami du père de Saadi cet Alépin qui aurait pris plaisir à tirer de peine le fils de son camarade. Mais, c'est là supposition purement gratuite ; il est plus probable que le bonhomme jugea fort avantageux de racheter au prix d'une centaine de francs (somme élevée pour un vulgaire esclave, mais modique pour un futur grand écrivain) un homme en qui les Francs, incapables d'apprécier son esprit, ne voyaient qu'un simple manœuvre.

Vient ensuite la question de la dot : ou bien la fille était affreuse et détestable, et il fallait en quelque sorte lui payer un mari ; ou bien Saadi paraissait un gendre en tous points souhaitable, une véritable valeur sociale (ce qu'il fut plus tard, mais ce qu'il lui était à peu près impossible de représenter à l'âge qui lui est attribué).

Si d'autre part l'on accepte la date de 1196 pour son arrivée à Bagdad, il avait alors douze ans. Il reste donc de 1196

(1) *Boustan*, 298. Un autre souvenir d'Alep (le bazar des fripiers) se trouve consigné dans le *Gulistan* (p. 157, III, 1).

(2) « La valeur intrinsèque du dinâr (pièce d'or) variait beaucoup ; mais, en terme moyen, on peut la fixer à onze francs. » (*Hist. or. Croisades*, I, p. 759, n. 6).

à 1203, un laps de sept années, durant lesquelles il devient successivement étudiant, habitant de Damas, solitaire au désert et captif des Francs (sans parler de toutes les pérégrinations qui en résultent). Et il est en outre fort probable qu'il ne manque pas de s'acquitter, soit au cours de son séjour à Bagdad, soit à la fin de ses études, du pèlerinage à La Mecque qu'il devait renouveler par la suite à plusieurs reprises.

A quoi se réduisent alors les longues années d'études à Bagdad et comment a-t-il le temps, non seulement de terminer ses études, mais, son diplôme obtenu, d'enseigner à son tour comme répétiteur ? On peut donc se croire autorisé à attribuer une date postérieure aux mésaventures de Saadi en Syrie, si l'on se base sur Abou Châma, auteur du *Livre des deux jardins* (kitâb er rawdataïn). Cet historien écrit (1) qu'à la fin du printemps de 1221 (H 618) « le Conseil se réunit pendant la nuit et il fut décidé qu'on attaquerait Tripoli dès l'aube du jour, afin de surprendre les Francs en pleine sécurité. » Le contexte d'Abou Châma étant assez confus, quelques mots d'explication s'imposent : après sa conquête de presque toute la Palestine (2), Saladin était mort subitement en 1193, laissant de nombreux enfants. Ceux-ci se partagèrent l'empire qu'il avait fondé, mais trois de ses fils s'arrogèrent la prépondérance et la suzeraineté :

(1) *Hist. or. Croisades*, V, 180-182. Cf. un passage analogue, *ibid.*, II, 120-121.

(2) Abou Châma (*ibid.*, IV, 392) cite une missive résumant la situation en 1189 : « Aujourd'hui, nous sommes maîtres de tout le royaume de Jérusalem ... Dans ce royaume, les Francs ne détiennent plus que la ville de Tyr ; nous avons aussi enlevé aux Francs et aux Arméniens toute la province d'Antioche ... Il ne reste plus aux Francs que la ville d'Antioche et les quelques forteresses qui en dépendent. Enfin le seul pays dont les districts ne sont pas encore en notre pouvoir et qui a conservé son ancienne situation, c'est Tripoli, sur le territoire duquel nous n'avons encore pris que Djébeïl ... Votre serviteur (Saladin) se prépare à marcher sur Tripoli, bien résolu à en faire le siège. » Cf. en outre *ibid.*, III, 407 (incursions de Saladin sur le territoire de Tripoli) et 345, 347 (paix entre Saladin et le seigneur de Tripoli).

el Malik el Aziz en Egypte ; el Malik ef Afdal en Palestine, Syrie moyenne et centrale ; el Malik ez Zahir en Syrie septentrionale.

L'accord ne pouvait durer entre les trois frères : dès 1196, el Adil, aidé par l'un de ses parents vassaux, chasse al Afdal de Damas, puis s'empare de l'Egypte et reconstitue en 1200 (H. 596) l'empire de son père. Peu après, commencent ses luttes avec les Francs, en Egypte et en Syrie, durant les cinquième et sixième croisades. El Adil meurt en 1218, au moment critique du siège de Damiette, et ses deux fils, el Kamil et el Mouazzam, finissent, en 1221, par signer avec les Croisés un traité d'évacuation.

C'est au cours de cette période de luttes et de négociations que se place le projet de siège de Tripoli signalé par Abou Châma (1), projet abandonné presqu'aussitôt pour secourir Damiette, mais discuté à l'état-major de l'armée d'el Mouazzam, rejoint par son frère el Achraf. Il est donc plus que probable que les Francs travaillaient alors sérieusement à renforcer les défenses de la ville menacée. Et peut-être faut-il rapporter à cette année 1221 la captivité de Saadi (2).

On objectera que c'est, il est vrai, dans le désert de Jérusalem que Saadi place sa capture. Mais d'abord, qu'entend-il par « désert de Jérusalem » ? Puis, d'après le passage d'Abou

(1) El Malik el Adil avait déjà, en 1208 (604), ravagé le territoire de Tripoli (*Hist. or. Croisades*, II, 106). Mais, en cette année, Saadi déclare se trouver à Kachgar. Auparavant Tripoli avait été prise en 1109 par Bertrand, successeur de Raymond IV, comte de Toulouse, après sept ans de siège ; alors périt la bibliothèque de cette ville, évaluée par les écrivains arabes à 3 millions de volumes (Cf. Quatremère, *Mém. sur l'Egypte*, II, 506 et Wilken, *Gesch. der Kreuzzüge*, II, 78, 119, 201). Tripoli fut définitivement reconquis par les musulmans en 1289.

(2) Les géographes arabes contemporains, Ibn Joubaïr, Yâqoût, n'accordent à Tripoli qu'une mention insignifiante. Ibn Batoutah (I, 138), de beaucoup postérieur, a du moins le mérite d'indiquer que la ville fut détruite après avoir été perdue par les Chrétiens et qu'une ville nouvelle fut commencée par ez Zahir. On y voit encore un fragment de l'ancienne enceinte, flanqué de six tours. Cf. Van Berchem, *Notes sur les Croisades*, J. A. 1902 (XIX), p. 452, et du même, *Voyage en Syrie*.

Châma cité plus haut, les musulmans détenaient en 1189 tout le royaume de Jérusalem, sauf Tyr. Une incursion franque y était à peu près impossible et il semble que Saadi ait été compris dans quelque razzia organisée par le seigneur chrétien de Tripoli vers les confins nord du territoire de Damas (Saadi signale en effet qu'il venait de quitter cette ville).

Ainsi, l'ordre des événements parait plus logique. Revenu de Kachgar, Saadi a, de 1208 (ou 1210) à 1221, le temps de continuer à Bagdad ses études ou, plus probablement, ses répétitions, de faire son pèlerinage, de remonter à Damas et d'y séjourner. Entre temps se place sans doute un séjour en Irâq persan (Jibâl) signalé, avec une date approximative, par le *Gulistan* : « J'ai vu, sur la porte du palais d'Ogoulmich, un fils d'officier, etc. » (1). Cet Ogoulmich, qui régna de 1215 à 1217 (H. 612-614) et tomba sous le poignard d'un Ismaïlien, était prince de Jibâl (ancienne Médie), province comprise entre le Fars, l'Azerbeidjan, l'Elbourz et l'Iraq arabi. Contrée rude et montagneuse (d'où son nom) ; de grandes villes : Kirmanchah, Ispahan, Rey, Hamadan (ces deux dernières comptant parmi les plus antiques) y florissaient sur des plateaux tantôt calcinés par le soleil, tantôt submergés sous la neige. Hamadan, succédant à Rey, jouait sans doute alors le rôle de capitale ; mais Ispahan semble rester continuellement la grande ville de la contrée (2).

Une route y menait de Chiraz, aboutissant à Rey où elle rejoignait la grande artère du Khorassan. Il n'est donc pas impossible que Saadi, une fois son pèlerinage accompli, se soit dirigé vers le Fars par la route des pèlerins Hedjaz-Bassorah (dont il parle à plusieurs reprises), reprenant ensuite le tronçon Bassorah-Ahwaz-Chiraz, puis le tronçon Chiraz-Ispahan.

Il importe, pour suppléer aux données si imprécises et si

(1) *Gulistan*, 37, I, 5 et la note détaillée de Defrémery. Cf. Nasawi, *Histoire du sultan Djélal ed Din*, p. 23-24.

(2) Cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 186 et 227. — Sur Ispahan et la prodigalité de ses habitants au xive siècle, cf. Ibn Batoutah, *op. cit.*, II, 43.

rares que fournit le poète, de les examiner à la lumière des grands événements de son temps qui n'ont pu manquer d'influer sur la direction de ses voyages. On a vu plus haut qu'il déclare avoir été chassé de sa patrie (où il était donc revenu après son temps d'études à Bagdad) par des troubles politiques et militaires. Au début de 1220 (H. 617), — il avait alors, si l'on s'en tient aux dates données, environ 36 ans — la situation générale du monde musulman valait celle du Fars. Tandis qu'à l'Est, les Mongols de Gengis-Khan entamaient les frontières de l'Iraq, de l'Azerbeidjan et de l'Arran, les Francs, à l'Ouest, assiégeaient Damiette, clef de l'Egypte et de la Syrie (1). L'Asie occidentale se trouvait donc pressée de toutes parts, et Saadi fut certainement tenté de chercher des régions restées à l'abri de la guerre et où il pût vivre *in angello cum libello*. La Syrie, il en gardait certes trop mauvais souvenir. Le Fars, sa patrie, il n'y fallait point songer : Ghiyath ed Din le Kharezmien la saccageait précisément, « l'abreuvant à pleines coupes de la liqueur de sa vengeance », sous prétexte que l'atabek Saad avait excité les gens d'Ispahan à la révolte et qu'il se montrait déplorable administrateur de son peuple et de ses deniers. Sur l'Iraq, les Mongols se ruaient une troisième fois.

Il faut lire dans Nasawi (*op. cit.*) le passionnant récit de ces luttes désordonnées entre les petits princes d'Asie s'entre-déchirant sous les yeux des Mongols. Nasawi résume assez bien la situation lorsqu'il s'écrie : « Point n'est besoin d'entrer dans les détails, car tous les faits se ressemblent ; il ne s'agit en effet que d'extermination et de dévastation générales » (*op. cit.*, p. 89).

Seul, Jalal ed Din Mankoubarti, sultan sans royaume, à la tête d'une poignée d'hommes, parvenait à se maintenir contre Gengis-Khan et, en dépit de sa défaite de 1221 (H. 618) sur l'Indus (2), n'abandonnait pas l'espoir de rallier contre l'envahisseur toutes ces énergies gaspillées.

(1) *Hist. or. Croisades*, II, 119-120.
(2) Cf. cet admirable épisode dans Nasawi, p. 139-143.

Rien n'empêche de supposer que Saadi se soit alors dirigé vers La Mecque. Les périodes de tueries effrénées et de bouleversements politiques favorisent d'ordinaire les élans religieux et mystiques. Le poète se met en route pour Rakkah, nœud central reliant les routes d'Anatolie et de Syrie aux routes d'Orient. Là, il s'embarque et descend l'Euphrate jusqu'à Coufa, point de départ de la route des pèlerins. Coufa, autrefois prospère, mais déchue à l'époque d'Ibn Joubaïr (1184) (1). Peut-être Saadi s'arrêta-t-il en cours de route à Anbar où s'embranchait une route menant rapidement à Bagdad : dernière station dans la ville de ses années d'étudiant, avant de se livrer au vaste monde.

De Bagdad, on pouvait descendre le Tigre jusqu'à Bassorah (2), ville à grandes artères, égayée de vergers et de palmeraies, relai important de la seconde route vers la Mecque (3). La situation de Saadi, lorsqu'il visite ces villes, ressent le contre coup logique des aventures qu'il venait de subir. « Mon pied était nu et je n'avais pas le moyen d'acheter des babouches. J'entrai tout affligé dans la mosquée de Coufa », écrit-il dans le *Gulistan* (p. 174, III, 19). Et c'est bien là un aveu de détresse. Quant à Bassorah, son passage y est attesté dans le *Boustan* (p. 261) : il cheminait en compagnie de quelques derviches, et peu s'en fallut qu'on ne leur fît un mauvais parti, car un indigène juché sur un palmier pour y cueillir des dattes, avait, au moment même où ils passaient, fait une chute mortelle : au milieu des badauds ameutés, Saadi s'explique par devant l'autorité locale et ne manque pas l'occasion de tirer la morale de l'aventure (4).

(1) Cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 74-75.

(2) Yâqoût consacre à Bassorah un long article. Cf. d'autre part Ibn Batoutah, *op. cit.*, II, p. 8.

(3) Le Strange (*op. cit.*, p. 9) indique les grandes routes qui conduisaient à La Mecque, au temps des Abbassides. Cf. pour l'itinéraire Bagdad-La Mecque, *ibid.*, p. 82-83. Ibn Khordadbeh (*op. cit.*, p. 125-132) fournit un itinéraire détaillé et évalue la distance à 275 parasanges (1 624 km.).

(4) Saadi raconte d'autre part, dans le *Gulistan* (p. 172, III, 11), avoir rencontré à Bassorah un bédouin dans le bazar des orfèvres ; cet homme,

Dawlatchah assure que Saadi se serait acquitté quatorze fois du pèlerinage. A supposer qu'il exagère, il n'en reste pas moins que Saadi se rendit plusieurs fois à La Mecque. Le *Gulistan* ne contient pas moins de six passages où il y fait allusion. De ces passages, les uns, par leur contenu, semblent convenir davantage à sa jeunesse, les autres à son âge mûr. « Un piéton, la tête et les pieds nus, sortit de Coufah avec la caravane du Hedjaz et fut notre compagnon de route » (p. 116, II, 17). Et ailleurs : « Une troupe de jeunes gens sages étaient un jour mes compagnons dans le voyage du Hedjaz » (p. 128, II, 27). Saadi, dans la suite de ces deux passages, cite la localité de Nakhla-Mahmoud (1) : il est donc probable qu'il s'agit du même itinéraire.

Dans un autre passage du *Gulistan* (p. 284, VII, 12), Saadi raconte une rixe entre pèlerins, rixe à laquelle il aurait pris part : cette attitude batailleuse dénote certainement un pèlerinage de jeunesse. De même, l'épisode relaté dans le *Boustan* (p. 346) : une nuit, endormi dans le désert de Faïd (2), il est réveillé à coups de bride sur la tête par le chamelier qui n'aurait pu traiter si cavalièrement le cheikh révéré que devint plus tard Saadi.

A cette période postérieure appartiendraient précisément

mourant de faim en plein désert, y avait trouvé un petit sac de perles : « Jamais », ajoutait-il, « je n'oublierai mon plaisir et ma joie, parce que je m'imaginais que c'était du froment grillé, ni aussi mon amertume et mon désespoir, lorsque je reconnus que c'étaient des perles. » Mais cette anecdote n'a qu'une valeur autobiographique très relative et il serait téméraire, si l'on ne possédait un autre témoignage concordant, de baser sur elle seule l'exactitude du passage de Saadi à Bassorah. C'est en effet un vieux thème de conte moral que Saadi présente comme une aventure personnelle. Ou bien faut il supposer que, de bonne foi, il accorde créance au récit d'un Bédouin vantard ?

(1) Maraçid-el-ittila : « Localité du Hedjaz, voisine de La Mecque et où se trouvent des palmiers et des vignes. C'est la première station où s'arrête celui qui revient de La Mecque. »

(2) Point à moitié route de La Mecque à Bagdad. De Faïd à Coufa, il y a douze jours de marche. Cf. Ibn Joubaïr (éd. cit. p. 205) ; Ibn Batoutah, I, p. 409. (Yâqoût et le « Maracid » donnent à peu près les mêmes renseignements.)

les deux passages suivants : dans le premier (*Gulistan*, p. 244, V, 18), Saadi raconte à l'un de ses compagnons de pèlerinage que « dans sa jeunesse » il se lia avec un adolescent ; dans le second (*ibid.*, p. 59-60, I, 16) il assure avoir fait obtenir quelque emploi à l'un de ses amis, en le recommandant au chef de la trésorerie (influence qu'il ne pouvait exercer qu'en sa vieillesse, au retour de ses voyages) et s'être acquitté à cette époque du pèlerinage avec des amis.

Quelle fatigue ces pèlerinages occasionnaient, c'est ce qu'il laisse entendre à deux reprises. « Une nuit, dans le désert de La Mecque, il ne me resta plus la force de marcher, par l'excès de l'insomnie » (*Gulistan*, p. 112, II, 12) (1) et, dans le *Boustan* (p. 324) — allusion aux souffrances causées par la soif : — « L'Arabe campé sur les rives du Tigre a-t-il souci de la caravane qui traverse les déserts arides du Zéroud (2) ? »

Or, vers l'année 1225 (H. 621), les événements qui se produisaient dans le Fars allaient permettre à Saadi de revoir un instant sa patrie. Jalal ed Din, dès la mort de Gengis-Khan (3), avait paru dans le sud de la Perse : les gens du Kirman s'étaient donnés à lui ; le seigneur de Yazd, dans le Fars, venait lui rendre hommage, alors qu'il marchait vers Chiraz. Le prince du Fars, Saad, brouillé avec Ghiyath ed Din, frère de Jalal ed Din, reçut un envoyé de ce dernier qui, désireux de se concilier son appui, lui demandait la main de sa fille. Saad « fit aussitôt acte de soumission et mit à réaliser les désirs du prince l'empressement d'un coursier lancé à fond de train dans l'hippodrome » (Nasawi, p. 159). L'envoyé se retira, heureux d'avoir « apporté à la noblesse

(1) En rapprocher ce souvenir d'un voyage en caravane (*Gulistan*, 127, II, 26) : « Je me souviens que nous avions marché toute la nuit, au milieu d'une caravane, et qu'au matin nous nous étions endormis sur la lisière d'un bois. »

(2) Plaine sablonneuse entre Coufah et La Mecque. Cf. Ibn Batoutah, I, 410. — La même idée se retrouve dans le *Boustan* (p. 325) : « Les voyageurs assis autour de la marmite fumante s'inquiètent bien, en vérité, de la caravane perdue dans les sables du désert. »

(3) Cf. Nasawi, *op. cit.*, p. 153 et suiv.

royale une perle rare sortie d'une coquille princière » Autrement dit, heureux d'avoir réussi dans sa négociation matrimoniale.

Peu après, Ispahan recevait Jalal ed Din avec enthousiasme. Le Fars et l'Iraq allaient donc jouir d'un suprême et éphémère repos. Saadi en profita pour y revenir et séjourner quelque temps à Ispahan. Il y possédait un ami intime, « guerrier hardi et impétueux, dont le poignard et la main étaient souvent rouges de sang... Par sa vaillance comme par sa générosité, il n'avait pas de rival au monde » (*Boustan*, p. 234). Saadi, dans le même passage, fait allusion à son propre séjour en Syrie où il déclare « avoir subi les alternatives de la joie et de la tristesse, de l'espérance et de la crainte » et raconte qu'un soir, de retour en Iraq, songeant tout à coup à cet ami, il résolut de l'aller voir à Ispahan. Mais il retrouve « un homme jeune encore, dont l'infortune avait fait un vieillard... Le destin avait appesanti sur lui son bras puissant ». Aux questions de Saadi, il répond : « Hélas ! c'est depuis la terrible journée des Tartares que ma vaillance s'est évanouie... Que vaut l'héroïsme quand la fortune ne le seconde plus ?... C'est folie de lutter contre le sort. » Suit le récit d'une furieuse bataille, récit pour lequel Saadi délaisse un instant son style enjoué et paisible pour emboucher la lugubre trompette de Firdousi et de Nizami.

Il s'agit sans aucun doute de la bataille indécise livrée aux Mongols par Jalal ed Din, près d'Ispahan, le 26 août 1228 (H. 22 ramadan 625), « lutte terrible, capable de faire blanchir les cheveux et d'effaroucher les étoiles » (Nasawi, chap. LXI). A son retour de l'Inde où il s'était réfugié, Jalal ed Din avait rallié à sa cause les princes de la Perse méridionale et centrale, pris bravement l'offensive afin de recouvrer son trône, conquis l'Azerbeidjan et la province d'Arran, patrie de Nizami, le chantre persan d'Alexandre. Devant Jalal ed Din dont la valeur et la constance rappelaient celles de ce héros, les troupes mongoles, engagées d'autre part dans une expédition en Chine, suspendaient leur avance. Entre

temps, Jalal ed Din épousait une autre princesse et négociait de nouvelles alliances. Survint alors cette confuse bataille d'Ispahan « dans laquelle les deux armées avaient pris la fuite, les chefs des deux camps avaient été décimés et les débris des deux partis, dans une course furibonde, s'étaient chacun sauvés jusqu'aux limites de leur territoire » (Nasawi, p. 231).

Ispahan a été décrite par les grands géographes orientaux. Mais, là encore, Yâqoût constitue la meilleure source, puisqu'il est contemporain de Saadi. Les deux quartiers principaux, presque deux villes juxtaposées, que signalent au dixième siècle Ibn Hawkal et Mouqaddasi, ne sont plus, au treizième siècle, que des amas de constructions plus ou moins ruinées. La ville, si prospère au temps de Nacir-i-Khosraw (1052) (1), semble alors, en dépit de son étendue, arrêtée dans son développement (2). Par contre, au quatorzième siècle, Ibn Batoutah (*op. cit.*, II, 43), signalant le faste de ses habitants, inspire par là même une haute idée de sa prospérité. Mais elle était encore loin de la splendeur qu'elle devait atteindre, au seizième siècle, sous Chah Abbas.

Ce séjour à Ispahan marque la fin d'une période dans la vie de Saadi. En effet, la chronologie de Dawlatchah, tout arbitraire qu'elle soit, attribue à Saadi 102 ans d'existence, divisés en trois périodes de trente ans. Il reste donc douze ans pour son enfance, et, en y ajoutant une trentaine d'années consacrées à l'étude, il en résulte que Saadi, la date de 1184 admise comme date de sa naissance, termine sa période studieuse vers l'année 1226. Il est permis en effet, en mettant de côté ses aventures de Syrie et ses pèlerinages, de considérer comme voyage d'études sa visite à Kachgar et son séjour à Damas. La période de ses voyages s'ouvre donc vers cette époque, si l'on conserve — en gros — la division établie par son biographe. De la quarantaine jusqu'environ sa soixante-

(1) *Séfer nâmeh* (trad. Schéfer), p. 252 et suiv.
(2) Le Strange, *op. cit.*, p. 202 et suiv.

dixième année, il vivra loin de sa patrie, lisant dans le grand livre du monde et recueillant, comme autrefois l'abeille attique, le miel qu'il distillera sur le tard dans ses deux principaux recueils.

Il est probable qu'il ne se résigna pas à quitter Ispahan sans passer par sa ville natale. Les communications y avaient du reste été toujours maintenues, car c'était, de toute antiquité, la route du plateau central iranien (1). Le *Fars nâmeh* (écrit en 1107) signale deux routes : la route d'hiver (la plus courte, celle qu'on suit actuellement), par Yazdikhost, Sarvistan, Khoskzard, Mayîn : la route d'été, quittant la première à Sarvistan pour obliquer vers le sud-ouest, sur Abadeh, Machad-i-Madar-i-Soulaïman, et revenir ensuite sur Chiraz, par Istakhr, site de l'antique capitale des Achéménides (2).

Vers cette époque (1231) mourait Jalal ed Din, champion de l'Iran : ce héros, vrai prédécesseur d'un Charles XII et digne d'un meilleur sort, tombait obscurément dans une embuscade, sous les coups d'un brigand féodal, au cœur des montagnes kurdes. Avec lui s'écroulaient tous les espoirs nationaux de la Perse qui, dès lors, devait attendre son absorption par les Mongols.

Le trône de Gengis-Khan, resté vacant de 1227 à 1229, était occupé par son troisième fils, Ougoutaï, un ivrogne, qui, faisant passer l'organisation intérieure avant les conquêtes, ne laissa pas toutefois d'ordonner trois expéditions, deux vers la Chine et la Corée, la troisième vers l'Occident. L'Europe orientale devint la pâture des armées impériales : Russie du Sud, Hongrie, Pologne, Bohême, Silésie, Moravie, Illyrie, tout céda devant elles jusqu'à l'Adriatique, lorsque la mort du Khan et l'élection prochaine de son successeur leur fit brusquement rebrousser chemin.

Gouyouk ne fit que passer sur le trône. Sa veuve, Ogoul-

(1) Cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 282.

(2) Saadi cite Istakhr (Persépolis) dans le *Gulistan* (p. 214, IV, 12).

Gaïmich, réussit à se maintenir quelque temps. Mais en 1252, le parti chinois l'emportant, Mangou fut élu. A son frère Houlagou qu'il souhaitait d'éloigner, il offrit la Perse, proie séduisante et de prise facile, puisque ses quelques roitelets, trop faibles pour se défendre, ne pouvaient plus compter sur Jalal ed Din, et encore bien moins sur l'insignifiant calife de Bagdad.

Saadi se détermina sans doute à parcourir l'Asie, autant par curiosité que par désir de s'enfuir. Le goût des déplacements le possédait certainement, car son œuvre présente de fréquentes allusions aux avantages et aux agréments des voyages. Il ne regrettait donc nullement, dans sa vieillesse, d'avoir mené si longtemps l'existence précaire du pèlerin. « Lorsque la discorde surviendra », écrit-il dans le *Gulistan* (1), « le sage s'enfuira ; et quand il verra la paix conclue, il jettera l'ancre. Car, dans le premier cas, le salut se trouve sur la frontière, et dans le second l'agrément de la vie se trouve dans la fréquentation (des autres hommes). » Mais il ne s'agit pas seulement de fuir une patrie malheureuse : il faut en outre ouvrir ses yeux tout grands sur le spectacle si varié de ce monde, car « les voyages... réjouissent l'esprit, procurent des profits, font voir des merveilles, entendre des choses singulières, examiner du pays, converser avec des amis, acquérir des dignités et de bonnes manières... C'est ainsi que les çoufis ont dit : Tant que tu resteras dans ta boutique ou ta maison, jamais tu ne seras vraiment un homme ; pars, promène-toi dans le monde, avant ce jour où tu quitteras le monde » (*Gulistan*, p. 186, III, 28). Saadi ne fait, ce disant, que répéter l'enseignement de ses maîtres de Bagdad et de Damas : le voyage est, pour le mystique, une sorte de devoir, un stade dans la voie de l'initiation. Mais le mystique n'est pas seul à en tirer profit : cinq classes de personnes

(1) *Gulistan* (p. 315) ; cf. une allusion analogue *ibid.*, p. 32 : « Les hommes se répandirent dans le monde, à cause des embûches que leur tendait sa tyrannie (d'un roi) et prirent le chemin de l'exil, par suite de l'affliction où les plongeait sa violence. »

y trouvent utilité et il faut lire dans le *Gulistan* (1) la discussion entre un père et son fils sur les avantages matériels des voyages. Non seulement leurs avantages matériels, mais aussi leurs inappréciables avantages moraux : « Suivez l'exemple de Saadi : parcourez le monde en renonçant à toute chose et vous reviendrez le cœur plein de science » (*Boustan*, p. 207) Et dans le *Gulistan* (p. 198), cette idée qui forme le fond même de Saadi, modération et tolérance : « Cette personne emploiera la violence envers les étrangers, qui n'aura pas été beaucoup à l'étranger. » Enfin, ce passage d'une qacida où l'on ne trouve plus qu'un tranquille dilettantisme (qui fait songer quelque peu à celui de Renan, aux dernières lignes des *Souvenirs d'enfance*) : « Ne te propose pour but aucun pays, aucun ami ; la mer et la terre sont grandes... Pose-toi comme le rossignol sur un arbre et sur l'autre... Fréquente beaucoup d'hommes, afin de rire beaucoup » (2).

B. — *Années de voyages.*

Mais que furent ces voyages ? En quels pays Saadi fut-il entraîné, soit par sa curiosité, soit par les événements ? Voici donc le moment de le reprendre à Chiraz, afin de tenter une reconstitution de sa vie errante, d'après les renseignements imprécis et sommaires que contient son œuvre.

L'Asie centrale, l'Inde, la Syrie, l'Egypte, l'Arabie, l'Abyssinie, le Maghreb s'y trouvent mentionnés pêle-mêle et sans le moindre fil conducteur. Reste donc à se baser sur la logique et les événements contemporains, afin d'établir une chronologie de ces voyages dont l'authenticité semble en outre parfois contestable, notamment pour l'Inde.

On peut s'étonner qu'au treizième siècle les communications soient organisées en Asie au point que le premier venu puisse parcourir en tous sens le monde musulman. Le poète

(1) P. 187-189 ; cf. Mocaddessi, *Les oiseaux et les fleurs* (trad. Garçin de Tassy), p. 75, *in fine*.
(2) Citée Hammer, *Gesch. der schön. Redekunst*, p. 208-209.

Rückert (1) et Barbier de Meynard (2) n'ont pas hésité à révoquer en doute une partie des voyages que Saadi déclare avoir effectués. Rückert considère plusieurs d'entre eux, particulièrement le voyage dans l'Inde, comme des narrations imaginaires, analogues à celles que l'on trouve dans les séances de Hariri.

Il est indéniable que certains détails donnés par Saadi semblent le produit de son imagination. Par contre, faute de preuves suffisantes, il est difficile de rejeter comme inventés de toutes pièces les voyages auxquels il fait allusion. Par exemple, pour son voyage en Hindoustan, il a probablement exagéré à plaisir un incident qui se serait produit dans un temple. Mais rien n'autorise d'autre part à affirmer qu'il n'a pas visité ce temple et, par suite, à passer sous silence cet épisode. D'abord, les relations avec l'Inde étaient régulièrement établies depuis fort longtemps. Ibn Khordadbeh, géographe arabe bien antérieur à Saadi, puisqu'il composa vers 864 (H. 250) son *Livre des routes et des provinces*, donne de curieux détails sur l'itinéraire suivi par les marchands juifs dits « radanites » (3) : remarquables polyglottes, ces voyageurs entretenaient la vie commerciale entre l'Orient et l'Occident, voyageant tantôt par terre, tantôt par mer, partant du pays des Francs vers Suez et Djedda pour aboutir au Sind, à l'Inde et à la Chine dont ils ramenaient les produits vers l'Europe. Ou bien ils passaient par la Syrie, la Mésopotamie, et, du Golfe Persique, mettaient à la voile vers l'Extrême-Orient. Le retour s'effectuait soit par mer, soit par la route côtière Sind-Kirman-Fars-Ahwaz-Bagdad.

Un peu plus tard, en 916 (H. 304), Maçoudi visitait l'Inde et peut-être Ceylan, après avoir traversé le Moultan, et l'on peut se demander pourquoi Barbier de Meynard qui, dans sa préface aux *Prairies d'or* (introd., t. I, p. III et IV), admet

(1) Note à II, 41 des *Verse aus dem Gulistan*, in t. VII (N. F.) de la *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte* (1894), et *ibid.*, p. 57.

(2) *Boustan*, introd., p. 14-16.

(3) J. A., 1865, t. V, p. 512-514.

sans objection tous les déplacements de Maçoudi, suspecte en revanche ceux de Saadi, sans qu'aucune preuve formelle en démontre la fausseté.

Il suffit d'autre part de jeter les yeux sur les itinéraires parcourus, à la fin du douzième siècle, par Ibn Joubaïr, et, au milieu du quatorzième siècle, par Ibn Batoutah, pour constater avec quelle facilité l'on visitait alors les régions les plus éloignées les unes des autres. De ce que Saadi n'a pas laissé, comme ces deux voyageurs, une description méthodique des itinéraires qu'il a suivis, il ne s'ensuit donc pas qu'il faille délibérément nier la réalité de ses voyages.

On peut croire qu'il les inaugura en se dirigeant de nouveau vers l'Est, non plus vers la Kachgarie, mais vers une région plus méridionale. Dans un passage du *Gulistan* (p. 288, VII, 16) où sa bravoure rappelle celle du poète Horace (auquel il fait songer par ailleurs) à la bataille de Philippes, il dit avoir fait, « une certaine année, un voyage de Balkh à Bâmyan. Le chemin était fort dangereux, à cause des voleurs. Un jeune homme m'accompagna à titre d'escorte... Deux Hindous levèrent la tête de derrière une pierre et se disposèrent à nous tuer... Nous ne vîmes d'autres ressource que d'abandonner notre bagage, nos armes, nos vêtements, et d'emporter nos âmes saines et sauves. »

Rien d'invraisemblable en ce passage. Cette histoire de voleurs tendrait même à préciser que le voyage eut lieu après l'invasion mongole. Balkh fut en effet détruite en 1221 (H. 618) par les troupes de Gengis-Khan, avant le passage desquelles la contrée était florissante, de même que toute l'Asie centrale (1). La fertilité, la beauté de la région de Balkh étaient proverbiales en Orient, et le géographe Istakhri (Xe siècle) déclare que Damas seule pouvait lui être compa-

(1) Schefer, *Chrestomathie persane*, I, p. 8 : « Boukhara et Balkh ont été, au moyen âge, les villes les plus florissantes de l'Asie centrale. » Avant l'invasion mongole, les seigneurs de Balkh et de Bâmyan, ainsi que le seigneur de Ghazna, rendaient hommage au sultan du Kharezm. Cf. Nasawi, *op. cit.*, p. 37, et le luxe inouï qu'atteste le passage.

rée. En 1214 (H. 610), un prédicateur de Balkh avait composé un ouvrage sur les merveilles de la ville (1). Il était temps, car, sept années plus tard, la dévastation faisait son œuvre et la lecture d'Ibn Batoutah suffit à démontrer combien elle fut complète (2). Jagataï, fils de Gengis Khan, régnait alors sur Balkh et la Bactriane qui devaient attendre plus de deux siècles avant de se relever de leur ruine.

Quant à Bâmian, cachée dans sa vallée, à plus de 2.000 mètres d'altitude, elle avait subi le même sort que Balkh. La citadelle, les peintures murales qui avaient étonné Yâqoût étaient détruites. Seules restaient deux gigantesques idoles bouddhiques, taillées dans le roc, et qu'Aurengzeb, au dix-septième siècle, devait mutiler à coups de canon (3). On était loin alors de la « contrée remplie de villes et de villages » dont parle Yâqoût qui, dans son *Mouchtarik*, déclare : « C'est la patrie d'Afdal el Bâmiyani, très versé dans la philosophie, qui fut le maître de l'atabek persan Saad ibn Zangi auprès duquel il resta jusqu'à sa mort. » Saadi aurait-il connu ce docteur à Chiraz et celui-ci fut-il pour quelque chose dans son passage à Bâmian ?

Ce voyage, il est vrai, paraît contestable : la lecture « Bâmian » repose en effet, dans le texte du *Gulistan* — du moins tel qu'il se trouve actuellement établi —, sur une habile conjecture du traducteur Defrémery qui, rejetant les leçons « bâ Châmiyân » (« avec des Syriens »), « tâ Hamadân » et « bè Hamadân », justifie la sienne par les raisons suivantes : d'abord la présence de Syriens à Balkh est peu vraisembla-

(1) Un fragment de la traduction persane de cet ouvrage a été publié par Schefer, *Chrest. persane*, t. I. Cf. *ibid.*, introd., p. 56 et suiv., et Le Strange, *op. cit.*, p. 420.

(2) *Voyages* (éd. cit.), III, 22-26 et 58-62.

(3) Yâqoût (s. v.) : « On y voit un édifice très élevé, avec des colonnes sur lesquelles sont gravées les figures de tous les oiseaux créés par Dieu, et deux gigantesques idoles taillées du haut en bas du flanc de la montagne. » Au xe siècle, Moqaddassi considère Bâmian comme « le port de commerce du Khorassan et la trésorerie du Sind ». Sur les deux colosses mentionnés par Yâqoût, cf. J. R. A. S., 1886, p. 323.

ble : puis « je fis un voyage de Balkh » appelle un point d'arrivée (« à... ») ; enfin la présence des deux Hindous aux environs de Bâmian est toute naturelle (1). Saadi se trouvait ainsi au centre du royaume autrefois attribué à Jalal ed Din Mankoubarti par son père, le sultan du Kharezm, royaume comprenant, outre les deux villes de Balkh et de Bâmian, plusieurs principautés et la partie limitrophe de l'Inde (2). La région, tout en sommets et en gorges, n'en avait pas moins servi de théâtre à des luttes féroces, au cours des années 1220 et 1221. Balkh, Merw tombées en cette année, l'armée jetée contre Jalal ed Din battue en montagne (3), Gengis-Khan, pourtant plus organisateur que tacticien, avait pris le commandement des opérations. A Bâmian, le fils de son fils Toulouï tué durant le siège, le vieux conquérant monta lui-même à l'assaut, vengeant, par une destruction complète, la mort de son petit fils, imprimant à ses hommes un élan irrésistible, enlevant Ghazna au passage et, vainqueur sur l'Indus (4), amorçant la conquête de l'Inde par un gros de cavaliers lancé au delà du fleuve.

La conquête terminée, tout s'organisait méthodiquement. Gengis-Khan s'était installé à Samarcande : la paix, une paix relative, s'établissait peu à peu, et Saadi pouvait donc, en dépit de quelques aventures de route, circuler dans le pays. Mais quels itinéraires l'y avaient amené ?

De Chiraz ou d'Ispahan, la route n'était pas la même. Partant de la capitale du Fars, Saadi pouvait se rendre directement à Balkh par le Kirman, le Sijistan et le Khorassan : la voie s'infléchissait d'abord vers Darabjird, remontait vers Kirman, puis, après une courbe prononcée vers Narmasir, de façon à contourner le Grand Désert, piquait franchement vers le nord jusqu'à Hérat et longeait ensuite les monts Paropamisades jusqu'à Balkh. De là, le voyageur

(1) Cf. le détail de l'argumentation, *Gulistan*, p. 288, n. 1.
(2) Nasawi (*op. cit.*), p. 45.
(3) A la bataille des Sept-Défilés (Heft perwân).
(4) Cf. *suprà*, p. 32.

n'avait plus qu'à s'engager vers le sud-est et à monter vers Bâmian à travers les gorges du Koh-i-Baba (1).

Ou bien — et c'était la route la plus classique — soit d'Ispahan par Rey, soit de Chiraz par Yezd et Nichâpour, on rejoignait tout de suite la grand'route du Khorassan qu'on suivait jusqu'à Merw. De là, ou bien on descendait vers le sud-est, par la rivière, jusqu'à Merw-er-Roud, d'où la route remontait sur Balkh (2) ; ou bien on poussait jusqu'à Boukhara, tête d'une route directe vers Balkh, dans la direction sud-est.

Parvenu à Bâmian, Saadi n'avait plus qu'à redescendre le versant opposé de l'Hindou-Kouch : il se dirigeait en effet vers l'Inde ainsi qu'il le déclare dans le *Boustan* (p. 330). Il lui fallait donc suivre la route de Ghazna afin d'atteindre l'Indus, itinéraire parcouru naguère dans sa fuite par Jalal ed Din.

Sylvestre de Sacy (*Biog. univ.*) et de Hammer (*Schœne Redekunst*, p. 205), se basant sur une phrase de Dawlatchah : « au milieu des combats et des troubles », supposent que Saadi serait venu aux Indes comme soldat. Graf, par contre (*Rosengarten*, p. 257), entend cette phrase de Dawlatchah au sens mystique, ce qui semblerait plus vraisemblable. Quant à faire de Saadi un soldat, toute sa vie passée proteste là contre, et le passage du *Gulistan* cité plus haut, dans lequel Saadi se fait escorter, convient à un pèlerin, mais chez un soldat dénoterait vraiment trop de couardise. Il semble, tout compte fait, que Saadi, parlant de combats et de troubles, ait voulu signaler, avec quelque exagération, l'insécurité des routes dans la région qu'il visitait.

Une autre question, celle du séjour de Saadi à Delhi (Pendjab) supposé par Ross (*The Gulistan*, p. 19), a été élucidée par Defrémery : « Si l'on s'en rapportait à J. Ross », dit-il

(1) Cf. Le Strange (*op. cit.*, p. 432) ; Istakhri (*Bib. géog. arab.*, p. 286) ; Ibn Hawqal (*ibid.*, 334-335), Mouqaddasi (*ibid.*, 346, 349, 486).

(2) Cf. Ibn Khordadbeh, J. A., 1865, t. V, p. 239 et 268-269.

(*Gulistan*, p. XXII), « on pourrait croire que Saadi a visité Dihly entre les années 607 et 633 de l'hégire (1210-1236). Mais cette opinion de l'orientaliste anglais repose uniquement sur une base ruineuse : la confusion d'Ogoulmich, prince de l'Irak, avec le souverain patan ou afghan de Dihly, Altmich » (1).

En fait, aucun document, soit dans le texte de Saadi, soit dans les récits de ses biographes, ne permet de rétablir son itinéraire et ses étapes de Bâmian aux Indes, et il faut se résigner à accepter, tel quel, et jusqu'à preuve du contraire, le récit de Saadi relatif à ses aventures en Guzerate. L'épisode du *Boustan* se place à Soumnath, ville du littoral de la péninsule de Kathiawar située elle-même sur la côte ouest de l'Inde, directement au sud des bouches du Gange et du golfe de Katch. On peut donc imaginer que Saadi se rendit de Bâmian à Ghazna. Cette ville (2), dévastée par Ougoutaï depuis 1221 (H. 618), restait toutefois un centre de communications important, car elle commandait, par sa position, la plaine de l'Inde et les vallées du Kouram, du Toutchi, du Goumal et de la rivière de Caboul. Saadi aurait ensuite atteint le Gange, descendu le fleuve sur quelque embarcation, puis, parvenu à l'estuaire, se serait dirigé vers Soumnath que son temple rendait célèbre dans toute la contrée. Peut-être avait-il, en cours de route, poussé jusqu'à Moultan, ville de la vallée de l'Indus. Là, en effet, s'était retiré, pour y finir ses jours en ascète, le vicaire (khalifah) de son ancien maître Souhrawardi : Baha el Haqq, son « ancien » à l'université de Bagdad.

Les géographes arabes n'ont pas décrit systématiquement l'Inde (3), à part el Birouni, trop ancien pour servir à l'étude

(1) En 1206, c'est-à-dire une vingtaine d'années avant le passage de Saadi, Qoutb ed Din Aïbak avait fondé la première dynastie afghane, et sous ses successeurs, Delhi devint le centre d'un vaste royaume et d'une cour brillante.

(2) Sur Ghazna, cf. *Encyclop. Islam*, s. v., et Le Strange, *op. cit.*, p. 348.

(3) Le Strange, *op. cit.*, p. 331.

de Saadi. Certains d'entre eux ont toutefois mentionné Soumnath, avec des détails plus ou moins fantaisistes : la description la plus détaillée du temple de cette ville est la suivante, due à Qazwini qui écrivait vers 1275 (H. 674) (1) : « Entre autres curiosités de la ville de Soumnath est un temple contenant une idole dressée au milieu de l'édifice. Rien au-dessous d'elle pour l'étayer ni au dessus d'elle pour la maintenir suspendue. L'autorité de cette idole est grande chez les Hindous ; et celui qui la contemple se dressant en l'air en reste confondu. Les Hindous s'y rendent en pèlerinage et lui apportent en hommage toutes sortes de choses précieuses. L'idole possède en biens de mainmorte plus de dix mille villages. Sa garde est composée de mille brahmanes qui l'adorent et servent les pèlerins. Le temple est soutenu par cinquante-six colonnes de platane revêtues de plomb. La coupole (au-dessus de l'idole est sombre : on l'éclaire avec des lampes en pierres précieuses. L'idole est ornée d'une chaîne d'or qui, après chaque portion de nuit, s'agite ; alors les cloches sonnent et une troupe de brahmanes se lèvent pour adorer. On raconte que le sultan Yamin ed Dawlah, lorsqu'il conquit l'Hindoustan et qu'il vit cette idole, fut surpris par son caractère et dit à ses compagnons : Que dites-vous de cette idole qui se tient debout sans être étayée ni suspendue ? Quelques-uns dirent : Elle est probablement suspendue à quelque chose qu'on a dérobé aux regards. Mais un des assistants ajouta : J'ai idée que la coupole est en aimant (2) et l'idole en fer ; l'artisan s'est sans doute efforcé d'accomplir œuvre parfaite et a bien calculé l'éga-

(1) Citée *Majmû l adab*, III, p. 241. Yâqoût (*Mouchtarik*) fournit en abrégé le même récit. Cf. en outre sur Soumnath : Reinaud, *Mémoire sur l'Inde* (Imp. nat., 1848), p. 268-269 ; Description de la ville (J. A., 4e série, IV, p. 253) ; Garcin de Tassy, Proclamation relative aux portes de la ville (*ibid.*, V, p. 398) ; H. Wilson, Notice (*Asiatic Journal*, mai 1848) ; Farid ed Din Attar, *Mantic uttair* (trad. Garcin de Tassy), p. 172 ; Sacy, *Pend nameh*, p. 69-71.

(2) Maçoudi (*Prairies d'or*, IV, p. 47) parle d'un temple de l'Inde renfermant des pierres d'aimant.

lité de la puissance magnétique par rapport aux côtés. Plusieurs furent du même avis, tandis que d'autres le contredisaient. Mais lorsqu'on enleva deux pierres du sommet de la coupole, l'idole pencha vers l'un des côtés. On continua d'enlever des pierres, et l'idole penchait toujours. A la fin, elle tomba. »

Le lieu du pèlerinage, en effet, avait été détruit, vers 1025, par ordre de Mahmoud le Ghaznévide. Mais l'on voit, d'après Yâqoût et Qazwini, qu'il avait recouvré toute sa prospérité à l'époque de Saadi. « Dans le Guzerate », écrit Defrémery (*Gulistan*, p. XIV). « Sadi visita la fameuse idole de Siva, adorée sous le nom de Soma ou Som-Nâth, c'est-à-dire Seigneur de la Lune. » Il est indispensable de lire, dans le *Boustan* (p. 330), le détail de l'aventure. D'abord, une description de l'idole, sorte de statue chryséléphantine, aux yeux d'ambre (1) : « Les caravanes affluaient de toutes parts pour contempler cette figure inanimée ; ... les poètes aux chants mélodieux venaient à l'envi se prosterner ». Au milieu de cette ferveur générale, Saadi a l'audace — ou la maladresse — d'exprimer à un religieux, « dont il partageait la cellule », son étonnement de « ce culte rendu par des vivants à un objet insensible ». Celui-ci, furieux, ameute contre Saadi les supérieurs du temple qui veulent lui faire un mauvais parti. Saadi n'a plus qu'à user de ruse, car « résignation et douceur, voilà les seules armes contre l'ignorant que la colère domine » et il s'excuse auprès du grand-prêtre : « Je suis étranger dans ce temple », lui dit-il, « et j'y demeure depuis peu ;... révèle moi les secrets que renferme l'idole et je serai le plus fervent de ses adorateurs ». Le prêtre se laisse prendre à ce beau langage et permet à Saadi d'assister au mystère du lendemain. Malgré le dégoût que lui inspirent les brahmanes « qui n'avaient jamais fait

(1) Les idoles en métal précieux n'étaient pas rares dans les temples de l'Asie orientale. Cf. Schefer, *Chrest. persane*. I, p. 29 : « Qotaïbah trouva dans un temple de Bikend (Transoxiane)... une idole en argent pesant quatre mille dirhems. »

leurs ablutions... et dont les bras exhalaient l'odeur infecte d'un cadavre exposé au soleil ». Saadi passe la nuit dans le temple. Tout à coup, le tambour retentit, les chants commencent et le jour se lève : la foule se presse dans le temple, l'idole s'agite et, lentement, élève les bras vers le ciel. « Aussitôt, de cette foule immense, sortit une clameur confuse, semblable au mugissement de la mer en furie. » Saadi feint d'être persuadé, pleure hypocritement et joue le repentir. Il fait même amende honorable à la statue dont il baise les mains en la maudissant tout bas. On en vient même à l'initier à la doctrine. Mais, une nuit, cherchant sans cesse la clé du mystère et errant dans le temple « comme un scorpion », il découvre derrière un rideau le brahmane chargé de tirer la corde reliée aux bras de l'idole.

La fin de l'histoire est un véritable « conte cruel ». Saadi poursuit le brahmane, le jette dans un puits et l'achève à coups de pierres, car « les morts ne parlent plus... ; le méchant à qui tu laisses la vie ne respectera pas la tienne ». (Qu'on se sent loin des maximes d'Ibn el Jawzi et de Souhrawardi !) Puis, son crime froidement commis, il quitte le pays en toute hâte.

Barbier de Meynard (*Boustan*, p. 14 et 15) n'accorde aucune réalité à ce récit et n'hésite pas à affirmer « qu'il doit être considéré comme une fantaisie de la trop féconde imagination de Saadi ». Le moment n'est point encore venu d'examiner la puissance imaginative du poète, mais il est permis de se demander si, à travers les exagérations, le récit ne renfermerait pas un fond de vérité.

Barbier de Meynard signale à juste titre l'emploi alternatif, dans tout le cours du récit, des termes « guèbres » et « brahmanes », pour désigner les ministres d'une seule et même religion, alors qu'il s'agit en réalité de deux religions fort différentes. Cette confusion constitue, à ses yeux, une preuve formelle d'invention.

Il semble que ce soit aller un peu vite en besogne. Les hommes, hors les historiens des religions qui sont des spé-

cialistes, ont, de tout temps, sans même en excepter les ministres des différents cultes plus portés cependant par nature à cette étude, connu fort mal les religions mêmes les plus voisines de la leur. La connaissance précise de la religion dans laquelle on a grandi reste, aujourd'hui même, l'apanage d'une minorité. A plus forte raison au treizième siècle, car l'idée de tolérance n'était pas encore née (1). M. E.-G. Browne, dans sa remarquable *Literary History of Persia* (II, p. 259, n. 2), écrit : « Il est étonnant de constater combien un musulman, même instruit, connaît mal les autres religions. » Mais la même remarque ne peut-elle s'appliquer justement à n'importe quel catholique d'aujourd'hui, à l'égard même des confessions les plus voisines de la sienne, qu'il s'agisse du protestantisme ou des églises d'Orient ?

Une autre question, proprement religieuse, pourrait se poser sur ce point, si l'on envisage, non plus les ministres du culte, mais son objet même. Cette idole « de Siva, adorée sous le nom de Soma ou Som-Nâth », écrit brièvement Defrémery : il y a là aussi, semble-t-il, matière à distinction. Soma est en effet une divinité parfaitement distincte de Siva. C'est primitivement la boisson sacramentelle du sacrifice destinée à attirer les dieux ; cette boisson devient, par la suite, un dieu dont les autres dieux ne peuvent se passer, dieu personnifiant la pluie et devenu, grâce à une évolution encore obscure, un dieu lunaire ou du moins en rapports étroits avec la lune (2).

Mais le soma n'existe pas seulement dans la religion des Brahmanes : sans être nettement divinisé toutefois, il cons-

(1) Le fanatisme religieux était alors à peu près général en Orient. Les Mongols seuls semblent y avoir échappé. Ainsi, d'Ohsson, *Mongols*, II, 298 : « Mangou, fidèle à la maxime de Gengis-Khan, ne montrait de préférence pour aucun culte et les traitait tous avec égalité » ; et *ibid.*, 367 : « Coubilaï fut le premier des successeurs de Gengis-Khan qui s'écarta de son précepte d'indifférence religieuse ; il avait embrassé la religion du Bouddha qui commençait à se propager parmi les Mongols. »

(2) Chantepie, *Hist. des relig.*, p. 335 et 462 ; Caland et V. Henry, *L'Agnistoma*.

titue, sous le nom presque identique de « haoma », l'âme du sacrifice dans la religion des Parsis, ces ancêtres directs mais à la fois si éloignés des Persans que Saadi n'ignorait pas, puisqu'il en parle, peu avantageusement du reste (1).

Est-il donc impossible que Saadi ait mélangé les éléments constitutifs de deux cultes tout différents, mais qu'il connaissait superficiellement (2) ? Barbier de Meynard croit à une histoire bâtie de toutes pièces sur des racontars, avec des noms de dieux et de prêtres qui, dans l'esprit de Saadi, n'avaient que la valeur de mots n'évoquant aucune réalité perçue. Or il n'est pas interdit de se demander si Saadi, rédigeant le *Boustan*, n'avait pas confondu dans sa mémoire fatiguée par l'âge, Parsis et brahmanes, Haoma et soma, correspondant à des souvenirs réels.

La deuxième objection de Barbier de Meynard est plus plausible : comment Saadi, un infidèle, parvint-il à capter si rapidement la confiance des brahmanes et à se faire initier ? Il est certain que cette initiation paraît bien un peu expéditive. Mais on peut imaginer que les brahmanes, heureux de ravir une âme à une religion rivale (3), se montraient peu rigoureux sur la durée du stage et mitigeaient en quelque mesure les formalités d'admission à la communauté. Le fait ne serait au reste ni unique ni surprenant. D'ailleurs Saadi ne déclare pas expressément que son initiation ait été rapide : il se borne à écrire qu'après son amende honorable, il affecta les dehors de l'idolâtrie et s'initia aux doctrines, ce qui peut avoir nécessité quelque temps. Cette question ne présente

(1) « Un beau visage cachant de laides pensées, c'est comme une lanterne sur le tombeau d'un mazdéen » (Moulammaât, dernier poème, vers 35, trad. Huart. Les vers suivants sont analogues).

(2) Sans compter la différence de langage, car, en dépit de la propagation du persan, les brahmanes parlaient sans doute un prâcrit. Mais la langue constitue rarement un sérieux obstacle à la diffusion d'une religion. Que l'on songe au nombre des musulmans non arabes.

(3) L'islamisme, apparu dans le nord de l'Inde à l'époque des Ghaznévides, vers l'an 1000 (II, [illegible]), continuait à gagner lentement vers le sud. — Cf. Chantepie, *Hist. des relig.*, p. 427.

donc, à ce qu'il semble, qu'une part relative d'invraisemblance.

Enfin, la série de considérations morales qui termine l'épisode représente, aux yeux de Barbier de Meynard, une nouvelle preuve de son existence imaginaire. Ces conclusions morales, dit-il, « font penser moins à un fait réel qu'à un apologue inventé de toute pièce en vue de la morale à en déduire ». Mais, à ce compte, les anecdotes relatives à l'enfance et à la jeunesse de Saadi sont, elles aussi, à révoquer en doute, puisqu'elles servent de base à des conclusions morales ; et l'on arrive ainsi à rejeter en bloc tout ce que Saadi raconte des événements de son existence. En outre, Saadi ne s'est pas contenté de narrer son aventure dans le *Boustan* ; il y revient dans ses poésies lyriques ; ainsi : « Je suis entré dans le temple des idoles, j'ai vu leurs adorateurs » (éd. Calcutta, p. 396 v°), et ailleurs : « O Saadi ! alors que tu as détruit une idole, ne le sois pas toi-même, car s'adorer soi-même n'est qu'idolâtrie » (*ibid.*, p. 279 v°) (1).

Il semble difficile d'admettre que Saadi reviendrait ainsi à plusieurs reprises, et en différents écrits, sur un événement qu'il aurait inventé d'un bout à l'autre. Mais il est plus difficile encore de supposer qu'il aurait fini par croire lui-même, le temps et l'âge aidant, à la réalité de fictions littéraires qu'il aurait créées.

« Après cette horrible aventure », continue-t-il (*Boustan*, p. 335), « je me rendis dans l'Inde et de là dans le Hedjaz par la route du Yémen. » Il faut renoncer à savoir quelles localités de l'Inde auraient été visitées par Saadi. Parcourut-il vraiment le pays ? Son séjour s'y prolongea-t-il ? C'est ce qui doit sans doute rester toujours ignoré (2). Ses biogra-

(1) Dans le *Boustan*, Saadi ne déclare pas expressément qu'il a détruit l'idole, mais se borne à le laisser entendre. Cf. la notice de Jami (*Nafahat el ouns*) : « Saadi vint dans le temple des idoles de Soumnath et y brisa une grande image d'un dieu. »

(2) Ibn Khordadbeh (*op. cit.*, p. 284) indique un itinéraire parcourant la côte occidentale de l'Hindoustan jusqu'à Serendib (Ceylan). Mais rien n'autorise à affirmer que Saadi l'aurait emprunté.

phes, il est vrai, le font voyager trente ans durant, et c'est peut-être un motif d'admettre qu'il s'attarda quelque peu dans l'Inde. Mais, en l'absence du moindre texte relatif à cette affaire, toute conjecture devient imprudente. En revanche, on peut essayer de reconstituer l'itinéraire de son retour vers l'occident. On a vu que les relations commerciales entre l'Occident et l'Extrême-Orient n'avaient cessé de se poursuivre activement, soit par mer, soit par les routes côtières. Il est probable que Saadi continua son voyage par mer, si l'on considère qu'il avait pu pousser vers le sud de l'Inde. C'est au reste ce qu'un passage du *Gulistan* (p. 89, l. 35) tendrait à faire admettre : « J'étais dans un vaisseau avec une troupe de grands ; une barque fut submergée derrière nous. » Les échanges de denrées, dès le dixième siècle (H. IVe), étaient intenses entre Inde et Perse, si l'on s'en rapporte aux géographes Istakhri (1), Ibn Hawqal (2), et Mouqaddassi (3). Les importations de l'Inde parvenaient au Fars surtout par le port de Siraf (4). Mais, depuis la ruine de ce port, l'île de Kich (Qaïs) était devenue, au douzième siècle (H. VIe), le centre du commerce dans le Golfe Persique. Une ville fortifiée, avec réservoirs d'eau potable, s'y créait rapidement ; les pêcheries de perles, d'autre part, contribuaient à la prospérité de l'endroit (5). L'île communiquait avec la

(1) E. I. *Bib. géog. arab.*, p. 152-153.

(2) *Ibid.*, p. 213-215.

(3) *Ibid.*, p. 442-443. Outre ces géographes, le *Livre des merveilles de l'Inde*, publié par van der Lith et Devic, confirme, sous une forme fantaisiste il est vrai, les relations maritimes entre l'Orient moyen et l'Extrême-Orient. Cf. notamment, p. 90 et suiv.

(4) Cf. Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, introd. ; *Merveilles de l'Inde*, index géographique, s. v. : Siraf (au sujet de la rapidité des traversées) ; Le Strange, *op. cit.*, p. 257.

(5) Kich fut conquise par l'atabek Abou Bekr (Hammer, *Ilkhane*, I, 239). Sur cette île, cf. Sprenger, *Post und Reiserouten*, p. 79 ; Defrémery, *Gulistan*, p. 177, n. 1 ; Barbier de Meynard, *Boustan*, p. 252, n. 12 (« Au temps de Saadi, servait de relâche aux caboteurs qui faisaient la traversée de l'Inde à la Perse »). A l'époque de Yâqoût, les épiceries de l'Inde et de la Malaisie s'y échangeaient contre les produits de l'Égypte, de la Syrie et de l'Occident le plus reculé (d'après Reinaud, Notice sur les dictionnaires géographiques arabes, J. A., 1860, XVI, p. 84).

côte, distante d'environ quatre lieues, par le port de Houzou, relié lui-même à Chiraz par une route de caravanes. Mais à l'époque de Saadi, si l'on en croit Yâqoût, ce port avait perdu toute l'activité qu'il avait manifestée sous les Bouyïdes. Une île moins importante, Kharik, servait en outre d'escale aux vaisseaux se rendant de Bassorah aux Indes par Kich (1).

On trouve, chez les géographes Istakhri et Mouqaddassi, des renseignements sur ces échanges commerciaux : à Siraf arrivaient de l'Inde bois d'aloès, ambre, camphre, pierres précieuses, bambou, ivoire, ébène, papier, bois de santal, parfums, etc. Par contre, affirment Ibn Hawqal et Mouqadassi, le Fars exportait un peu partout, aux Indes, en Chine, en Syrie, en Egypte et même en Afrique du Nord des parfums et des étoffes réputés de tout temps (2). On peut admettre que les troubles qui secouaient l'Asie avaient quelque peu ralenti l'intensité du commerce, mais ralenti seulement, car le *Gulistan*, sans chercher plus loin, renferme, sous forme d'anecdote, une contribution indéniable à l'histoire du commerce oriental. Saadi raconte (3) qu'il rencontra dans l'île de Kich un marchand, riche mais écervelé, et qui, toute une nuit, l'entretint de ses projets, énumérant pêle-mêle Turkestan, Hindoustan, Alexandrie, Méditerranée... « Je veux porter », disait-il, « du soufre persan en Chine où j'ai entendu dire qu'il a un grand prix, et ensuite de la vaisselle de Chine en Grèce, du brocart grec dans l'Inde, de l'acier indien à Alep, du verre d'Alep dans l'Yémen et des étoffes rayées de l'Yémen en Perse. Après quoi, je renoncerai aux voyages et je me tiendrai assis dans une boutique. » Saadi, sollicité de donner son avis, fait une réponse analogue à celle de Cinéas à Pyrrhus : une bonne petite allocution morale sur la modé-

(1) D'Ohsson, *Mongols*, III, 249 : « Bagdad recevait de Bassorah les productions de l'Inde et de la Chine, et celles du nord lui arrivaient en descendant le Tigre et l'Euphrate. »

(2) Le Strange, *op. cit.*, p. 293-294.

(3) Trad. Defrémery, p. 177 et suiv. Cf. p. 179, n. 1, au sujet du commerce entre Orient et Occident.

ration des désirs. Il n'en reste pas moins que, sous son aspect hyperbolique, ce passage prouve une fois de plus l'activité commerciale de l'Orient à l'époque de Saadi. Mais, en outre, il atteste, dans la mesure où l'on peut accorder créance à Saadi, son passage à Kich vraisemblablement à son retour de l'Inde. Il s'était sans doute joint à quelque groupe de marchands qui l'avaient entraîné vers l'entrepôt de Kich.

De Kich, Saadi pouvait facilement remonter vers sa ville natale ; il ne semble pas qu'il ait adopté ce parti ; au contraire il reprit probablement sa route, après son séjour à Kich. Se dirigeait-il de nouveau vers La Mecque ? L'Abyssinie allait l'arrêter en chemin.

Du Golfe Persique à La Mecque, la voie maritime était la plus commode ; toutefois une route jalonnait la côte depuis l'Oman jusqu'à La Mecque (1), mais naturellement beaucoup plus longue ; et il semble plus logique de supposer que Saadi profita des services de navigation qui contournaient la péninsule arabique. Le cabotage était en effet continuel sur les côtes de l'Oman et du Hadramaout, jusqu'à Aden, relâche importante et, malgré son manque d'eau, centre commercial fort actif. Yâqoût, le Maraçid el ittila et Ibn Batoutah s'expriment à peu près de même sur cette localité. « C'est », dit Yâqoût, « un rocher sans eau ni pâturages. L'eau potable sort d'une source éloignée d'environ une journée de marche. Aden est le port de relâche des vaisseaux de l'Inde, du Hedjaz et de l'Ethiopie (2) ; aussi les commerçants s'y réunissent. » Ibn Batoutah, postérieur, précise le texte de Yâqoût (3) : « Cette ville est le port où abordent les Indiens ;

(1) Cf. Ibn Khordadbeh, *op. cit.*, p. 509.

(2) Maçoudi, *Prairies d'or* (III, 34) : « Entre le rivage d'Abyssinie et la ville de Gallafikah, située sur la côte de Zébid dans le Yémen, il y a une navigation de trois jours... Le chef actuel de Zébid,... ses bâtiments vont sans cesse d'Arabie en Abyssinie où ils transportent des négociants et des marchandises. » Sur Zébid, cf. Schefer, *Voyage de Nassiri Khosrau*, p. 121, n. 2.

(3) *Voyages*, II, p. 177.

de gros vaisseaux y arrivent de Cambaie. Tanna, Coulam, Calicut, Fandaraïnah, Châliyât, Mangalore, Fâkanwar, Onor, Sindabour, etc. Des négociants de l'Inde demeurent en cette ville, ainsi que des négociants égyptiens. » Il n'est pas superflu, semble-t-il, de citer ces ports de la côte indienne, car déjà plusieurs d'entre eux florissaient à l'époque de Saadi, et, si l'on veut absolument le croire à la lettre, on imaginera que ses pérégrinations dans l'Inde se seraient réduites à une randonnée maritime terminée au Golfe Persique, en partant de l'un quelconque de ces ports.

Aden, porte du Yémen, sollicitait Saadi de se rendre aussitôt à La Mecque. Il y a lieu de croire qu'il différa son pèlerinage pour aborder en Ethiopie. On vient de voir par Yâqoût que les marins de ce pays accostaient à Aden. D'autre part, la largeur insignifiante du détroit incitait Saadi à visiter le nouveau pays qu'il entrevoyait. Il n'y manqua pas. « J'étais arrivé au pays des Abyssins », écrit-il dans le *Boustan* (p. 362), « comme un voyageur insouciant de sa destinée et tout entier au bonheur de vivre. Sur ma route, je vis une chambre étroite où l'on avait enfermé quelques malheureux, les fers aux pieds. Je m'enfuis au plus vite et regagnai le désert... » Passage assez significatif : Saadi laisse entendre, d'abord qu'il se trouve alors dans la force de l'âge, peut-être la quarantaine, si l'on estime qu'il inaugura la série de ses voyages vers l'âge de 36 ans ; ensuite, que son séjour en Abyssinie aurait duré fort peu. Enfin cette fuite précipitée laisserait même entendre que Saadi aurait eu peut-être à se louer médiocrement des autorités locales et risqué un sort analogue à celui des prisonniers dont il parle.

De l'Abyssinie, il n'aurait donc vu que le rivage, terres stériles et rocheuses, au bord desquelles la mer de Qoulzoum transpire et sommeille (1). Les derniers escarpements des

(1) Cf. *Encyclop. Islam*, art. Abyssinie, et R. Basset, Inscriptions de l'île de Dahlak (J. A., 1893, I, p. 77 et suiv.) ; Maçoudi (*Prairies d'or*, III, p. 55) insiste sur le caractère désertique de la région.

monts laissent entre eux et la mer une étroite bande de rivages et cette configuration, rappelant celle des côtes du Fars, pouvait évoquer dans l'âme de Saadi le souvenir de la terre natale. Au delà, sur les plateaux, la vieille dynastie d'Axoum, reine des montagnes et dédaigneuse des régions maritimes, penchait sur son terme : le roi Lalibala, vers cette époque, faisait tailler dans le roc ses gigantesques églises (1), envoyait des ambassades en Égypte et guerroyait victorieusement contre ses voisins (2), tout le haut pays était chrétien, les côtes seules étaient habitées par les musulmans (3) et il est probable que Saadi, se souciant peu de renouveler son aventure de Tripoli, repassa en toute hâte vers la rive arabique.

Là, du moins, il se sentait en sûreté, au milieu de ses frères. Si les rivages de l'Arabie sont stériles, les premières hauteurs offrent une large compensation au voyageur déçu (4). « Cette contrée est grande », écrit Yâqoût dans le *Mouchtarik*, « on la nomme : la verte (khadra), à cause de la multitude des arbres et des champs cultivés qu'elle renferme. On y sème quatre fois dans l'année et on récolte au bout de soixante jours ; les arbres y portent deux fois, les habitants sont actifs. » Tout invitait donc Saadi à suspendre sa marche : il se décida — et c'est l'un des événements à peu près certains de son existence — à se fixer, ou, suivant l'expression arabe, à « jeter son bâton » (5) dans le Yémen. Une rai-

(1) I. Guidi, Le Synaxaire éthiopien, mois de sanê (*Patrologia orientalis*, t. I, p. 601) : « Dieu lui montra comment il ferait dix églises différentes... Salut à Lalibala, constructeur habile de sanctuaires en pierre sèche sans poussière humide (sans mortier). »

(2) Cf. J. Perruchon, *Vie de Lalibala*, et les notes détaillées de R. Basset, Études sur l'histoire d'Éthiopie (J. A., 1881, XVII, p. 430-433).

(3) La conquête de l'Abyssinie par les Arabes n'eut lieu qu'au xvie siècle. Cf. Arab Faqih, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie* (éd. et trad. de R. Basset).

(4) « La fertilité du sol et la douceur d'un climat tempéré sont le privilège naturel de la région montagneuse... Elle produit l'impression d'une oasis, en regard des plaines sablonneuses du littoral » (A. Deflers, *Voyage au Yémen*, 1889).

(5) Cf. sur cette expression, H. Derenbourg, *Oumara du Yémen* (partie française), p. 23, n. 1.

son plus péremptoire que le climat contribuait au reste à l'y maintenir : il s'y mariait et devait y connaître le bonheur d'être père.

C'était à Sanaa, en pleine montagne, au centre des voies rayonnant à travers le Hedjaz, vers La Mecque (1), vers Aden (2) et vers l'Ethiopie. Saadi, remontant sans doute vers la ville sainte, s'était arrêté, séduit par la beauté du site et par quelque habitante du lieu. Il reste muet sur les circonstances de son nouveau mariage. Fut-ce une idylle, l'élan d'un homme « tout au bonheur de vivre » ? Fut-ce au contraire le résultat d'une combinaison monétaire analogue à celle de son mariage de Syrie ? On n'en saurait décider sans indélicatesse envers sa mémoire et l'on doit se contenter de la certitude du fait.

Les géographes orientaux antérieurs à Saadi mentionnent à l'envi l'antique Sanaa, « trône du Yémen » (koursi el Yaman) et « mère du monde » (oum ed dounia). Pour une fois, le *Dictionnaire géographique* de Yâqoût n'offre qu'un fatras étymologico-historique où il n'y a rien à glaner pour l'époque de Saadi. Dans son *Mouchtarik*, il insiste sur l'agrément du climat : « C'est une des plus belles et des principales villes de l'Arabie, où l'on trouve peu de mauvais animaux et d'insectes ; elle ressemble à Damas pour ses jardins (3) qui sont remplis de toutes sortes de fruits. Il y a tous les ans deux étés et deux hivers. » Ibn Batoutah note, lui aussi, la douceur du climat (II, 176) : « Elle est abondamment pourvue d'arbres, de fruits et de grains ; son climat est tempéré et son eau excellente » (4).

Saadi s'y reposa donc plusieurs mois, vivant paisiblement au milieu des Arabes dont il avait appris la langue à Bagdad. Le sort l'oubliait un instant, mais pour lui ménager un terri-

(1) Ibn Khordadbeh, *op. cit.*, J. A., 1865, V, p. 502.

(2) *Ibid.*, p. 503 (cantons du Yémen).

(3) Cf. *Maraçid el ittila*, art. Sanaa.

(4) Cf. en outre sur Sanaa : Schefer, *Voyage de Nassiri Khosrau*, p. 191, n. 3 ; la description détaillée de A. Deflers, *op. cit.*, p. 55 et suiv. et la notice de Niebuhr, *Description de l'Arabie* (Paris, 1779, II, p. 64).

ble réveil ; son enfant, le lien qui sans doute l'avait retenu en Arabie, mourait subitement d'un mal que Saadi n'indique pas. La douleur du père fut ce qu'elle est d'ordinaire, lors d'une telle infortune, mais il a su, dans le *Boustan* (1), rappeler cet événement de son passé avec une mesure, une mélancolie et un esprit de renoncement qui touchent à la beauté : « Je perdis à Sanaa un fils tout jeune encore. Comment décrire ma douleur ?... le cyprès ne dresse sa taille svelte dans les jardins du monde que pour être déraciné par le vent de la mort » (2). Et il ajoute, ressouvenir des fleurs du pays natal, d'autant plus touchant, malgré sa mignardise, qu'il est sans doute involontaire : « Il faut bien que la terre produise des roses, puisqu'elle recèle dans son sein tant de corps délicats comme la rose. » Enfin cette pensée, dont on ne sait si elle est d'un fataliste ou d'un stoïcien : « Sache-le bien, Saadi, les fruits appartiennent à celui qui a planté l'arbre, les moissons à celui qui a fait les semailles » (3).

On voit à présent pourquoi Saadi ne pouvait — ce qui, de prime abord, semblait logique — débarquer à Aden pour se rendre de suite à Sanaa par la route directe et habituellement suivie (4) et seulement ensuite en Abyssinie. Comment en effet aurait-il pu se déclarer « tout entier au bonheur de vivre » après une aussi rude épreuve ? Tout au contraire, il n'a plus qu'à se tourner vers son dieu. Il ne saura pas lui parler en « vates », comme Hugo songeant sur la falaise de Villequier : il se contentera d'un acte conforme à l'état de son âme : un nouveau pèlerinage à La Mecque.

La mère de son enfant reste dans l'ombre. Mourut-elle à son tour ? Saadi la répudia-t-il ? La quitta-t-il sans autre formalité ? Était-elle jeune ou vieille ? Autant de problèmes pour les amateurs de rêveries. Mais un fait certain : le foyer

(1) P. 364. Il y cite en outre Sanaa, p. 21 et 214.

(2) Cf. Hugo : Il faut que l'herbe tombe au tranchant des faucilles.

(3) Comparer Epictète : « Ne dis jamais, sur quoi que ce puisse être, J'ai perdu cela, mais : Je l'ai rendu. Ton fils est mort ? Tu l'as rendu. »

(4) 68 parasanges, d'après Ibn Khordadbeh, *op. cit.*, p. 504.

de Saadi s'écroule et il ne pense plus qu'à reprendre sa course, précisément peut-être afin de fuir le chagrin qui l'étouffe, en cette ville qu'encerclent les montagnes. Par delà les tombeaux, en avant !

De Sanaa à La Mecque, la route suivait la région des plateaux, allant de puits en puits, jalonnée de sources rares (1). Le voyage comportait, à l'époque de Qoudâma, 18 à 19 journées de caravane. Une route parallèle, celle du commerce, longeait la mer, venant de l'Oman par Aden et Djeddah, mais plus chaude et poudreuse. Saadi prit la route des plateaux (celle des pèlerins), et, une fois de plus, visita les déserts sacrés. Puis, descendu à Djeddah, il s'y embarqua, traversant la Mer Rouge, pour aborder la côte opposée, à Aïdhab.

Vers l'Egypte, deux routes montaient : l'une, la route de Qoulzoum, suivait le littoral occidental de l'Arabie et pénétrait en Afrique par l'isthme de Suez (2). Mais cette route, la plus facile pour les pèlerins, était, selon Maqrizi (3), abandonnée depuis 1058 (H. 450), période où la rivalité des mercenaires turcs et nègres bouleversait l'Egypte de Moustançir. Elle ne devait redevenir praticable qu'après la chute du califat de Bagdad, lorsque le sultan Baïbars, ayant donné asile à un obscur parent du dernier calife abbasside, s'arrogeait de ce fait quelque influence sur le gouvernement des villes saintes et, grâce à sa politique astucieuse, parvenait à reconstituer la grande Egypte (4).

Ibn Joubaïr qui parcourut cette route en 1183 (H.579) (5)

(1) Ibn Khordadbeh, *op. cit.*, p. 502.

(2) *Ibid.*, p. 500 et 510.

(3) *Khitat* (éd. Boulaq), I, p. 194 et suiv., p. 202 et suiv. ; et Quatremère, *Mém. sur l'Egypte*, t. II.

(4) Cette opinion de Maqrizi est sujette à caution, car le voyageur persan Nacir-i-Khosraw (trad. Schefer, p. 176-177) raconte s'être rendu d'Assouan à Aîdhab en 1050 (H. 442).

(5) Ed. cit., p. 65 et suiv. Cf. extrait dans Nacir-i-Khosraw (trad. cit., p. 286 et suiv.). Le même itinéraire fut suivi en 1155 par Oumara du Yémen (cf. H. Derenbourg, *Oumara*, partie française, p. 92) et par Ibn Batoutah (*op. cit.*, I, p. 94 et suiv.) qui descendit jusqu'à Aîdhab.

fournit dans sa *Relation*, des détails circonstanciés sur son voyage : il a gardé mauvais souvenir d'Aïdhab, « ville maudite » à eau croupissante et à température toujours brûlante, où l'on n'aborde qu'après d'extrêmes difficultés, sur des bâtiments « faits de planches cousues les unes aux autres », sans clous de façon à leur donner plus de souplesse contre les tourbillons. La traversée de Djedda à Aïdhab, sur « cette mer perfide et odieuse », représente, à l'en croire, une véritable épreuve, de même que le séjour à Aïdhab. Mauvaise nourriture, eau impotable, exploitation systématique des pèlerins par les nautoniers qui les entassent dans leurs barques « comme dans des cages à poules », population abjecte ignorant à peu près l'usage du vêtement, rien ne manque au tableau. Et cependant, « le port est un des plus fréquentés du monde, parce que les navires de l'Inde et du Yémen, sans compter les bâtiments qui transportent des pèlerins, viennent y aborder ». Mais ce n'est pas tout : il faut ensuite franchir le désert avant d'arriver en Égypte.

En dépit des puits plus ou moins mal entretenus, cette traversée du désert dénote, chez Ibn Joubair, moins de mauvaise humeur que son séjour à Aïdhab. La piste est sans cesse foulée par le pied des chameaux qui transportent les marchandises. Les gens aisés se prélassent dans des litières attachées solidement au dos des montures et protégées du soleil par un tendelet. Ibn Joubair se montre frappé surtout par l'intense va-et-vient : « Je voulus faire le compte des caravanes qui passaient par cette route, mais je ne pus y parvenir. Les plus nombreuses sont celles d'Aïdhab qui transportent les marchandises apportées de l'Inde dans le Yémen. On a dans ce désert un spectacle bien extraordinaire : celui de voir abandonnés sur la route et sans être gardés, des ballots de poivre, de cannelle et autres épices que l'on a dû laisser là, à cause de la fatigue des chameaux ou pour toute autre raison. Ces ballots restent en place jusqu'à ce que leurs propriétaires viennent les reprendre, sans que jamais, malgré le grand concours de passants, ils soient l'objet d'une sous-

traction. » Combien Ibn Joubaïr regrette la bonne route d'Arabie par Médine, Akaba et le Sinaï ! Mais les Chrétiens possèdent un fort qui commande le passage et il faut se résigner au pénible voyage de Nubie.

Saadi, qui avait toutes raisons d'éviter le voisinage des Croisés, emprunta sans doute cet itinéraire pour rejoindre le Nil à Assouan, garnison perdue au bord du désert, ou à Qous, grosse ville de commerce, point de ralliement des marchands du Yémen, de l'Inde, de l'Abyssinie et des pèlerins du Maghreb et de l'Egypte qui s'y logeaient dans un faubourg (1).

D'Assouan ou de Qous, il n'avait plus qu'à s'embarquer sur le Nil et à se laisser aller au fil de l'eau, en compagnie des autres voyageurs, réfléchissant à tout ce qu'il voyait et entendait, regardant défiler les villages de terre battue et les temples endormis sur les bords du fleuve. Ibn Joubaïr (2), quelques années auparavant, et Nacir-i-Khosraw — il y avait alors près de deux siècles — avaient eux aussi connu cette délicieuse navigation et décrit en quelques traits les sites qu'ils dépassaient : Esneh, Manfalout, Assiout, Abou Tig, Akhmim, Balianeh, Dendérah, Qéneh, noms chargés de vieillesse et de mélancolie.

Saadi séjourna sans doute en Egypte, car il déclare dans le *Boustan* (p. 307) y avoir possédé un jeune esclave « plein de modestie et dont les yeux restaient toujours baissés ». Il rappelle d'autre part, dans le *Gulistan* (3), une sentence qu'il recueillit de la bouche d' « un gardien d'éléphants sur le bord du Nil ». L'éléphant ne fut jamais très répandu en Egypte et il est probable que l'endroit où on les entretenait en troupeaux n'était autre que la ville des sultans : Le Caire.

Les voyageurs et géographes contemporains n'ont pas laissé — pas plus au reste que pour d'autres villes — de description générale du Caire. Les Orientaux excellent dans la

(1) Ibn Joubaïr (éd. cit.), p. 65.

(2) *Ibid.*, p. 57 et suiv.

(3) P. 71. Il parle plus loin (*ibid.*, p. 180) de « la route de l'Egypte par la mer d'Occident ».

notation minutieuse des détails ; par contre, les vues d'ensemble leur sont pour ainsi dire étrangères. Ibn Joubaïr qui visita Le Caire en 1184 (H. 579) se contente (*op. cit.*, p. 45 et suiv.) d'une suite de notices sur les mausolées et les mosquées ; il y ajoute les biographies de quelques personnages. Yâqoût qui compose avant tout un dictionnaire accumule les citations d'historiens, de traditionnistes et de poètes et mentionne les monuments célèbres. Ibn Batoutah (I, p. 67 et suiv.), tout voyageur qu'il soit, ne cherche pas à dégager la physionomie générale de la ville et se contente de quelques louanges hyperboliques, avant l'énumération traditionnelle des monuments.

A ce moment, c'est-à-dire vers le milieu du treizième siècle, Foustât, la « ville vieille » du Caire, était déjà réduite à l'état de décombres : le vizir Chawar l'avait en effet livrée aux flammes, en novembre 1168 (H. 564), afin d'empêcher les Croisés d'y pénétrer, et, durant cinquante-quatre jours, l'incendie avait dévoré ces reliques d'un passé déjà vénérable. Quant au Caire proprement dit, les Ayoubides s'étaient surtout préoccupés de le fortifier, élevant une citadelle et commençant, à l'exemple des Croisés, une enceinte qui devait rester inachevée. Le caractère général de la ville était donc à la fois religieux et militaire.

Déterminer la durée du séjour de Saadi en Égypte est impossible ; en revanche, il est permis de supposer qu'il s'y trouvait peu avant 1245, alors qu'une septième croisade était décidée au Concile de Lyon. L'Islam courait un réel danger : le Khan des Mongols avait offert par ambassade, au roi de France Louis IX, son alliance contre les musulmans, lui promettant en outre la possession de la Syrie. Le bon saint Louis députa des moines vers le Khan, tergiversa sans rien conclure, et l'Islam, un instant menacé d'être pris entre Croisés et Mongols, se trouva provisoirement hors d'affaire. En outre, lorsque le roi de France descendit en Égypte, tous les éléments réfractaires aux Mongols, les Kharezmiens, les derniers partisans de Jalal ed Din, ceux-là mêmes qui, à

Gaza, en 1244, aidaient naguère les Egyptiens à remporter une victoire arrachant aux Croisés la Syrie (sauf la principauté de Homs), tous ces dissidents, croyant saint Louis l'allié des Mongols, se ruaient furieusement sur ses troupes à la journée de Mansourah (1250) et transformaient en lamentable défaite une affaire pourtant bien engagée.

En attendant ce nouveau choc, l'Egypte, secouée par des révolutions de palais, triomphait toutefois à l'extérieur. El Malik eç Çalih dominait non seulement la vallée du Nil, mais la Mésopotamie et, depuis Gaza, la Syrie. Saadi pouvait donc, durant son séjour au Caire, contempler les dernières splendeurs de la dynastie ayoubide.

Mais l'Egypte était par trop menacée, et, en même temps qu'elle-même, les États qu'elle dominait. On sentait l'approche des Croisés, et quant à se rendre en Syrie, le moment eut été mal choisi. Il semble donc que l'on soit autorisé à placer ici le séjour de Saadi au Maghreb, séjour attesté par lui-même, à la fois dans le *Gulistan* et le *Boustan*. Dans le premier de ces recueils (p. 275, VII, 4), il raconte avoir vu « dans les contrées du Maghreb un maître d'école qui avait un visage renfrogné, une élocution rude, de mauvaises habitudes, qui tourmentait autrui, avait le caractère d'un mendiant et était dépourvu de modération » (1). Il écrit d'autre part dans le *Boustan* (p. 160) : « Je voyageais dans le Maghreb avec un vieillard originaire de Fariâb ; la destinée nous conduisit sur le rivage de la mer. Comme j'avais encore un dirhem on me prit à bord d'un bateau » (2).

De ces deux passages, le premier suppose une station dans quelque ville, le second un voyage par mer vers une nouvelle contrée. Mais, avant de retrouver Saadi en Syrie —

(1) Cette « élocution rude » ne dénoterait-elle pas l'étonnement de Saadi, écoutant le dialecte maghrébin, plus heurté que ceux d'Orient ?

(2) L'histoire se termine par une anecdote de caractère mystique. Noter que Saadi avait certainement su contempler la majesté de la mer, puisqu'il évoque, au cours du même récit, « l'immensité de la mer tumultueuse ».

nouveau séjour attesté par lui-même — encore faut-il se demander si quelque motif, outre le désir de fuir les troubles d'Egypte, l'avait attiré vers l'Occident.

A Tunis, les princes Hafsides (1), issus des Almohades, avaient peu à peu conquis leur indépendance. L'émir Abou Zakaria, dès 1236 (H. 634), faisait réciter à Tunis la prière en son propre nom et domptait les tribus berbères rebelles ; à sa mort (1249/647), il s'était assuré la domination de l'Afrique du Nord et d'une partie de l'Espagne. Son action n'avait pas été seulement militaire mais encore politique : des traités conclus avec le roi de Sicile Frédéric II (1231), avec Marseille, Pise, Venise, imprimaient au commerce une impulsion nouvelle. Tunis devenait une capitale, attirant à la fois les écrivains, les artistes et les marchands.

Les géographes contemporains se bornent à des indications assez sommaires sur Tunis. Ibn Batoutah, outre qu'il est de beaucoup postérieur à Saadi, ne décrit rien, se contente de mentionner quelques savants et ajoute y avoir souffert d'un accès de neurasthénie causé par la solitude (I, p. 20). Ibn Joubair reste muet sur cette ville. Yâqoût lui consacre, dans son *Dictionnaire*, un article ayant du moins le mérite d'appartenir à l'époque de Saadi : « Tunis est construite », dit-il, « avec les ruines d'une grande ville antique située dans son voisinage et nommée Carthage. Tunis se nommait autrefois Tarchich. Il y a deux milles entre elle et Carthage. Elle occupe avec ses murs un périmètre de 1021 coudées et est aujourd'hui la capitale de l'Ifriqiya... Pas d'eau courante : on boit l'eau des puits et des citernes qui recueillent l'eau des pluies. Chaque maison comporte une citerne ; les puits se trouvent aux environs de la ville, l'eau en est salée. Le pays est fertile, les moissons exubérantes. Le climat est l'un des meilleurs de l'Ifriqiya. » Le reste de l'article reproduit simplement le texte de la Description de l'Afrique d'el

(1) Cf. *Encyclop. Islam*, art. Hafsides, et *Chronique attribuée à Zerkechi* (trad. Fagnan), p. 32-41.

Bakri (terminée en 1068 et par conséquent trop ancienne pour être citée) (1).

Territoire fertile, ville puissante, prince éclairé, il y avait là de quoi solliciter les voyageurs en quête de nouveautés et de faveurs. Il n'est donc pas impossible que Saadi, allant au Maghreb, se soit dirigé vers Tunis où sa qualité de lettré lui donnait le droit d'espérer un accueil favorable. Les routes étaient au reste continuellement parcourues entre l'Egypte et l'Ifriqiya par les marchands et les pèlerins ; il suffisait donc à Saadi de s'attacher à quelque caravane pour atteindre la capitale des Hafsides. Dès le dixième siècle, Ibn Khordadbeh (*op. cit.*, p. 515) y signalait un transit commercial intense : « Les marchands qui partent de l'Espagne et du pays des Francs se rendent à Tanger et au Maroc, d'où ils se mettent en marche pour la province d'Afrique et l'Egypte. » Il donne d'autre part (p. 453 et suiv.) l'itinéraire de Foustât à Tunis, par Alexandrie, Barka et Kairouan. Mais un itinéraire est à citer tout particulièrement, celui d'el Abdari qui, en 1289 (H. 688), quittait la région de Mogador, se dirigeant vers Alexandrie, par Tlemcen, Alger, Bougie, Constantine, Tunis, Kairouan et Tripoli (2). C'est à partir de cette dernière que commençaient le désert et, partant, les difficultés. El Abdari constate la déchéance de ces régions, infestées d'Arabes pillards, parsemées de localités misérables et de vestiges de l'antiquité qui, par contre, rappellent la grandeur et la prospérité des populations d'autrefois. Il traverse des « ksours » plus ou moins ruinés, parvient, à travers les sables arides, au pays de Barka où les habitants sont moins dangereux, mais vivent en demi-sauvages, ignorant l'usage

(1) El Bakri (trad. de Slane, p. 96 et suiv.) ; Edrisi (première moitié du douzième siècle), dans sa description de l'Afrique, note particulièrement la fertilité des environs de Tunis (trad. Dozy et de Goeje, p. 130). Cf. la description attribuée à el Fezari, trad. R. Basset (*Documents géographiques sur l'Afrique septentrionale*, p. 18-19).

(2) De C. Motylinski, Itinéraires entre Tripoli et l'Egypte (*Bull. Soc. Géog. d'Alger*, 1900).

de la monnaie et ne commerçant que par échanges. Il se montre fort scandalisé par les femmes qui, le visage couvert d'un voile crasseux, se mêlent en revanche aux hommes, la tête découverte, les côtés et les pieds nus. Enfin, au sortir du pénible désert de Libye, il touche Alexandrie. Son retour de La Mecque s'effectue, à peu de chose près, par la même route.

Saadi pouvait donc partir vers le Maghreb, soit du Caire, soit d'Alexandrie. Il est probable qu'il ne négligea pas cette dernière, trop anciennement célèbre, et qu'il usa d'un itinéraire analogue à celui d'el Abdari. C'est peut-être à Tripoli ou à Tunis, pourvues l'une et l'autre de mosquées et de madrasas, qu'il rencontra son désagréable maître d'école.

Évaluer la durée de son séjour en Ifriqiya serait également téméraire. Toutefois, les événements qui se produisaient alors en Égypte autorisent cette conjecture : Saadi, tranquille au sein d'un puissant royaume, y aurait attendu que la sécurité des routes maritimes et côtières lui permît enfin de regagner la Syrie sans courir trop de risques.

Car la septième croisade lui interdisait un retour immédiat. La Papauté ne se résignait pas à abandonner Jérusalem, depuis que cette ville avait été reprise par Saladin (1187). Malgré quatre croisades infructueuses suscitées par ses prédécesseurs, Innocent IV n'en persistait pas moins dans son dessein : en 1245, une septième croisade avait été décidée, croisade exclusivement française (car la discorde sévissait plus que jamais entre l'Église et l'Empire) ; et l'obéissant Louis IX, embarqué en 1248, avait, après un hiver perdu à Chypre, attaqué directement le sultan d'Égypte, possesseur des Lieux-saints.

Ce que fut cette croisade, Joinville l'a dit suffisamment (1). Mais le désastre eût été plus irrémédiable encore si les musulmans avaient su s'entendre : or le dernier sultan ayoubide était massacré par ses mamelouks, sous les yeux des

(1) Cf. L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge*, p. 222 et suiv.

Chrétiens (printemps de 1260/648). L'Egypte sortait de l'invasion pour tomber dans la guerre civile et l'anarchie. Mais le danger principal, celui d'Occident, paraissait du moins conjuré.

Saadi pouvait donc quitter sa retraite et se remettre en route. Il prit sans doute la mer (*Boustan*, p. 160 ; cf. *supra*, p. 64), évitant, non seulement la traversée des déserts, mais surtout celle de l'Egypte, encore moins sûre, et longea les côtes jusqu'à la Palestine. Il est peu probable qu'il se dispensa de visiter Jérusalem, ville sainte des chrétiens et des juifs, mais aussi des musulmans. N'était-ce pas vers Jérusalem que Mahomet avait dirigé son voyage nocturne (1) ; qu'Allah avait envoyé un ange à Salomon ; que Jésus, précurseur de Mahomet, avait fait ses miracles ? D'autres traditions encore conféraient à Jérusalem la vénération des musulmans (2). Mais, au sortir des vicissitudes qui l'avaient affligée, avec ses remparts à demi détruits (3), elle était plus mélancolique que jamais. Elle devait encore, il est vrai, subir la dévastation de Baïbars.

Saadi, dans le *Boustan* (p. 146), parle de Jérusalem « pleine au dedans de sanctuaires, au dehors de remparts ruinés ». Il semble donc bien qu'il ait visité la ville et ses monuments éternels : la mosquée d'Omar et la sainte coupole recouvrant le rocher d'où Mahomet s'était élancé au ciel.

Avant son retour à Chiraz, la Syrie, toute proche, devait

(1) *Coran*, XVII, I. Sur l'ascension de Mahomet, cf. les articles de E. Blochet (R. H. R., t. XL, 1899, p. I et 203).

(2) Cf. Yâqoût, *Moujam* (art. el-Maqdis) ; Chams ed Din as Souyouti, Ithâf el akhiçça bi fadaïl el masjid el aqça (Brockelmann, *Arab. Litt.*, II, p. 132, n. 13). Cf. les descriptions contemporaines de Jérusalem dans Michelant et Raynaud, Itinéraires à Jérusalem (*Soc. de l'Or. latin*, série géog., t. III ; p. 21, l'estat de la cité de Jherusalem, vers 1187 ; p. 29, *Ibid.*, vers 1231 ; p. 143, description détaillée, vers 1261 ; p. 182, *Ibid.*, vers 1265).

(3) Ibn Batoutah, *op. cit.*, I, 120 : « Saladin... lorsqu'il fit la conquête de la ville, détruisit une partie du mur d'enceinte. Ensuite Baïbars compléta sa démolition, de crainte que les Francs ne s'emparassent de la ville. »

l'attirer une fois encore : au cœur des hommes subsiste en effet un mystérieux amour des lieux où s'écoula leur jeunesse, alors même qu'ils y furent malheureux. Pour Saadi, c'étaient les travaux forcés de Tripoli, le mariage également forcé d'Alep ; mais c'étaient aussi les années d'enthousiasme et de vigueur dont il allait chercher le fantôme, sous les voiles de la nature immuable et indifférente.

Il se dirigea vers Damas, non, comme plus tard Ibn Batoutah (1), en longeant la côte, mais en suivant très probablement la vallée du Jourdain par Tibériade (2). Les Chrétiens, retranchés dans Saint-Jean d'Acre, Césarée, Jaffa, Sidon devenaient presque négligeables et ce n'était pas l'arrivée de Louis IX et de son armée battue qui pouvait leur porter grand secours ; mais ils n'en tenaient pas moins la route de la côte. En revanche, l'intérieur était libre et Saadi pouvait gagner paisiblement Damas où régnait un sultan ayoubide.

Deux passages du *Gulistan* attestent son séjour en cette ville. Dans le premier (p. 45, I, 10), il déclare : « Une certaine année, j'étais agenouillé dans la grande mosquée de Damas, à l'extrémité supérieure du mausolée de Yahia le prophète. » Ce mausolée, dit de Saint Jean-Baptiste, subsiste dans la vaste cour centrale de la mosquée des Omeyades. Mais c'est en réalité un puits surmonté d'une légère coupole. Quant à l'expression « mausolée de Saint Jean », elle s'explique ainsi : la mosquée avait remplacé l'église Saint-Jean, jadis construite par Théodose et Arcadius, sur l'emplacement d'un temple païen (peut-être du Soleil) (3).

Le second passage du *Gulistan* (p. 259, VI, 1) rapporte une anecdote dans laquelle Saadi joue son rôle : il discute dans cette même mosquée avec plusieurs savants, lorsqu'un jeune homme accourt et demande, pour un agonisant, quelqu'un sachant le persan ; Saadi se lève et va recueillir les

(1) *Voyages*, I, p. 126 et suiv.

(2) Ibn Khordadbeh (*op. cit.*, p. 450-451) donne le détail de l'itinéraire.

(3) Cf. *Encyclop. Islam*, art. Damas, notamment, p. 929.

dernières paroles de son compatriote. Il s'agit naturellement de lieux communs sur la vanité des efforts de celui qui tente d'échapper à la mort et sur la question de savoir si l'on doit regretter la vie d'ici-bas. Mais l'intérêt du passage n'est pas là : ce qui importe, c'est une nouvelle preuve du séjour de Saadi à Damas.

La ville était alors plus florissante que jamais, en dépit des luttes religieuses dont tressaillaient Palestine et Syrie (1) Ibn Joubaïr qui la visita en 1184 (H. 580) lui consacre une longue notice (2) où, suivant l'ordinaire méthode, il entasse les détails sans se soucier le moins du monde de s'élever à l'impression d'ensemble, décrivant successivement la grande mosquée, les portes, les écoles, les cimetières et mausolées, et terminant par une brassée de renseignements plus ou moins historiques. Au demeurant sa description, si décousue soit-elle, mérite une lecture. Quant à l'article du *Dictionnaire géographique* de Yâqoût, hors une série de citations d'auteurs relatives à Damas, il vaut surtout au point de vue topographique.

A cette époque, la ville servait de résidence aux princes ayoubides. Nour ed Din, prince d'Alep, avait, en s'emparant de Damas (1154/549), assuré le sort de la ville, qui, jusqu'alors, avait suivi celui de la Syrie, tantôt fief des Egyptiens, tantôt fief des Seljoukides. A la mort de Nour ed Din, Damas et une notable partie de son empire revenaient, en 1174 (569), à Saladin qui régnait alors sur l'Egypte. Saladin continua pour Damas l'œuvre de Nour ed Din. Mais, de même qu'au Caire, les travaux artistiques cédèrent le pas aux travaux de défense. Au Caire, on élevait avant tout des murs et une citadelle ; à Damas, on consolidait en hâte les murs et les tours Les luttes religieuses, elles aussi, exerçaient leur influence : outre les retranchements contre les hommes d'armes, on se préoccupait d'en dresser contre l'hérésie chré-

(1) *Encyclop. Islam*, art. Damas.
(2) *Op. cit.*, p. 260 et suiv.

tienne et les princes tenaient à honneur la construction d'édifices religieux et de madrasas.

Sous les successeurs de Saladin, la ville où il dort son dernier sommeil connaissait derechef les heures de troubles. En 1227 (H. 624), les Croisés la serraient de près. Mais, quelques années plus tard, se scellait, à la grande indignation des croyants, l'alliance de ces mêmes Croisés avec l'ayoubide de Damas contre l'ayoubide du Caire.

Saadi trouvait à Damas, outre la sécurité (1), de quoi discuter et travailler. En effet, si Ibn Joubaïr, au temps de Saladin, avait compté vingt madrasas, ce nombre s'était accru depuis. Saadi passait donc le temps à lire dans les bibliothèques, à discuter et à prêcher : car il avait certainement alors une réputation de prédicateur que confirmeraient au besoin quelques-uns des opuscules en prose (risalas) placés par les éditeurs au commencement de ses œuvres complètes. Puis un passage du *Gulistan* (p. 111, II, 11) (2), outre qu'il indique que Saadi remonta de Damas à Baalbek, le montre nettement sous son aspect de prédicateur : « Dans la mosquée principale de Baalbek, je disais quelques paroles, en guise de prédication, à une troupe d'hommes glacés, dont le cœur était mort et qui n'étaient pas parvenus du monde extérieur à celui de la spiritualité. Je vis que ma parole ne s'imprimait point dans leur esprit ... ; je regrettai de faire l'éducation de pareils animaux. » Il est superflu de faire remarquer que ces quelques lignes décèlent bien peu d'humilité et portent à croire que certains çoufis restaient fort éloignés des modèles de sainteté qu'ils prétendaient imiter.

Baalbek, forteresse de montagne, sur un sol volcanique se réveillant parfois, station importante sur les routes sillonnant la Beqaa. Sur le temple de Jupiter élevé par Antonin (138-

(1) Les Mongols d'Houlagou ne s'emparèrent de Damas qu'en 1260 (H. 658) ; ils ne devaient du reste s'y maintenir que quelques mois, car la même année, le sultan mamelouk d'Égypte, Qoutouz, les chassait de la Syrie (bataille d'Aïn-Jaloud).

(2) En rapprocher un des opuscules de Saadi (Cf. Z. D. M. G., XXX, p. 84).

161 ap. J.-C.), sur le temple de Bacchus, s'était accumulée peu à peu la gangue des constructions et des remparts arabes. La ville, de par sa position, sinon culminante, du moins assez sûre, suscitait en effet les convoitises. Saladin l'avait donnée en fief à son neveu Farroukhchah (1179/575). Elle était alors nouvellement rebâtie, depuis le tremblement de terre de 1170 (H. 565). Le fils de Farroukhchah, durant un long règne (1182-1230), avait fortifié sa ville, après lui vouée à servir d'enjeu aux compétitions de divers Ayoubides. Ses ruines lui valaient d'autre part une véritable célébrité. « Ville antique, contenant des constructions étonnantes, des ruines grandioses, des palais à colonnes de marbre et qui n'a pas sa pareille dans le monde », écrit Yâqoût (1). Elle était à cette époque, semble-t-il, surtout militaire, ayant à la fois à se garder des Croisés à l'ouest, des Mongols à l'est. On sentait en effet venir l'orage et qu'aucune fortification ne serait superflue contre les redoutables conquérants.

C'est là peut-être une des raisons qui portèrent Saadi à un vaste détour avant de regagner la Perse : il aurait pu, de Baalbek, rejoindre à Rakka la route qu'il connaissait : route de l'Euphrate qui, par Anbar, Bagdad, Bassorah, le ramenait à Ispahan. Or, tout au contraire, il se dirige vers le nord et s'enfonce en Asie mineure : « J'avais entendu dire », raconte-t-il dans le *Boustan* (2), « qu'un homme de noble origine, instruit et avancé dans la voie spirituelle, vivait aux confins du pays de Roum. Je me joignis à quelques adeptes, voyageurs intrépides, et nous nous rendîmes chez cet homme de bien. » Bref, ce noble dévot prodiguait les belles sentences, passait son temps en prières, mais, malgré sa richesse, laissait mourir de faim ses visiteurs. « Or », ajoute Saadi, « ceux-

(1) *Moujam*, art. Baalabakk. Yâqoût indique trois jours de voyage entre Damas et Baalbek et s'entortille dans une dissertation étymologique. Selon Ibn Joubaïr (*op. cit.*, p. 257), « les habitants se distinguent par leur courage et leur ardeur contre les ennemis voisins... Au sud de la ville se trouve un important château fort ». Ibn Baloutah (*op. cit.*, I, 186) se borne à mentionner les pâtisseries et les tissus de Baalbek.

(2) P. 117. L'anecdote se trouve dans Defrémery, *Gulistan*, p. XII.

là sont les plus avancés sur la route de la connaissance qui pratiquent le bien, et non pas ces hommes au cœur desséché qui passent la nuit en prières. »

« Les confins du pays de Roum », c'était alors, partant du golfe d'Alexandrette, à l'ouest de Tarse (1), la chaîne du Taurus cilicien ; puis la ligne suivait la courbe du fleuve Halys (l'actuel Kizil Irmak) pour aboutir à la mer Noire entre Samsoun et Sinope. Au delà s'étendait l'empire des Seljoukides de Koniah, installés là depuis le onzième siècle, et que l'instinct de conservation avait insensiblement amenés, après quelques guerres, à vivre en bonne intelligence avec les empereurs de Byzance. Une inquiétude commune les portait à regarder, les uns vers les Mongols, les autres vers les Croisés (dont le passage à Byzance avait laissé mauvais souvenir) et vers le Danube où des Turcs islamisés s'agitaient sans cesse.

On vient de voir que la renommée d'un solitaire avait attiré Saadi, peut-être autant à cause de sa richesse que de sa réputation de piété. Mais ce religieux imparfait n'était pas seul en Asie mineure. A ce moment même vivait à Koniah, capitale des Seljoukides, sous la protection éclairée des sultans Ala ed Din Kaikoubad et Ghiath ed Din Kaikhosraw, l'homme qui devait résumer en soi tout le génie mystique de la Perse : Jalal ed Din Roumi. Ce très grand poète, après avoir, tout comme Saadi, parcouru une notable partie du monde musulman, avait, vers 1231 (H. 628), remplacé son père Baha ed Din Walad, mort professeur à Koniah. A cette époque (1242 environ), l'illustre mystique Chams ed Din Tabrizi arrivait à Koniah, et l'on sait quelle influence décisive il allait exercer sur les idées de Jalal ed Din.

D'après une anecdote d'Aflaki (2), Saadi aurait connu et admiré Jalal ed Din. Il n'est donc pas téméraire de présumer, en s'appuyant sur la citation précédente du *Boustan*, qu'il visita Koniah ; et l'on se plaît à imaginer la rencontre de ces

(1) Sur Tarse, cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 132.
(2) Citée par M. E.-G. Browne (*Lit. Hist. of Persia*, II, p. 523).

trois grands esprits, réunissant un instant, dans une petite ville d'Asie mineure, le bon sens le plus ferme et l'imagination la plus vaste que le génie littéraire de l'islam révéla jamais.

Une grande route, à la fois militaire (1) et commerciale, traversait l'Asie mineure, de Tarse (environs du golfe d'Alexandrette) à Byzance, passant par Héraclée, Koniah, Amoriah et Nicée (2). Mais il était impossible à Saadi de rejoindre directement cette route en venant de Syrie : le royaume de Petite-Arménie (3), inébranlable allié des Chrétiens, barrait la route, et Saadi très probablement dut contourner la Cilicie. Il lui fallait ainsi pousser jusqu'à l'Euphrate par la voie (du reste classique) de Homs, Hama, Kinnisrin, Alep, Balis (4), et là, reprenant à Rakka une route sûre, remonter au au nord-ouest de la Mésopotamie, par Sarouj, Soumaisat et Hisn Mansour (5). Puis, tournant franchement vers l'ouest, la route empruntait, pour franchir le Taurus, la passe Darb-el-Hadath, aboutissant à Aboulouslan, l'actuel Albistan (6), et redescendait ensuite vers Loulouah, point de jonction avec la grande voie d'Asie mineure (7).

C'est probablement à ce trajet qu'il convient de rapporter un souvenir consigné dans le *Gulistan* (p. 264, VI, 3) : « Dans le Diarbecr, j'étais l'hôte d'un vieillard qui avait des richesses considérables et un fils doué d'une belle figure. » Or Soumaisat, l'ancienne Samosate, se trouve sur les confins de la province du Diarbékir.

(1) Elle avait en général assez mal réussi aux Croisés.

(2) A peu près le tracé de l'actuelle voie ferrée vers Bagdad.

(3) Ce royaume, d'abord principauté, s'était créé en Cilicie vers 1080 et devait subsister trois siècles sous la dynastie roupénienne. Cf. *Encyclop. Islam.* t. I, p. 446 et 453 ; Le Strange, *op. cit.*, p. 139-141. Sur les fiefs de l'époque, cf. Dulaurier, Etude sur la Petite Arménie (J. A., 1861, XVIII, p. 312).

(4) Itinéraire déjà attesté par Ibn Khordadbeh (*op. cit.*, p. 448).

(5) Le Strange, *op. cit.*, p. 125, *in fine*.

(6) *Ibid.*, p. 133.

(7) Aucune description systématique de l'Asie mineure avant celle de Hadji Khalifa (dix-septième siècle). Cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 128.

Mais l'heure du retour à Chiraz est venue. Saadi, peu à peu, se sent gagné par la fatigue et la nostalgie du ciel iranien. C'est du moins ce que laisse entendre une confidence du *Boustan* (p. 7) : « J'ai passé ma vie en voyages lointains, j'ai vécu parmi les peuples les plus divers. Partout j'ai recueilli quelque profit, chaque moisson m'a livré quelques gerbes ; mais nulle part je n'ai rencontré des cœurs purs et sincères comme à Chiraz. L'amour que m'inspire cette noble patrie a banni de mon souvenir la Syrie et le pays de Roum... Mais ce serait pitié si, en sortant de ce vaste jardin, je revenais vers les miens les mains vides. » Autrement dit, ses deux recueils de morale en action, le *Boustan* et le *Gulistan*, se trouvaient sans doute déjà ébauchés, lors de son retour à Chiraz où il leur donnera leur admirable et définitive forme littéraire. Il est en effet impossible, suivant la juste remarque de Barbier de Meynard (*Boustan*, introd., p. XIX), que quelques mois aient suffi au poète pour composer entièrement ces deux ouvrages : « A soixante-quinze ans — et Saadi avait atteint cet âge — l'imagination n'est plus capable de créer avec cette fécondité. »

Quelle route suivit-il à son retour ? Question délicate, car un vers du *Gulistan* (p. 317) tend à faire admettre que Saadi prit encore une fois au plus long : « Dans la contrée de Bailaqan, j'arrivai près d'un religieux... » Rien n'autorise à révoquer en doute le passage de Saadi dans cette région : la province d'Arran, comprenant une partie des territoires qu'occupent les districts actuels d'Elizawetpol et Daghestan (Caucasie russe).

Yâqoût consacre à Bailaqan un court article dont voici l'essentiel : « Ville située non loin de Derbend (qu'on appelle Bâb-el-Abwâb (1)), fait partie de la Grande Arménie et touche au Chirwân... Les Tatars (Mongols) y ont passé en 617 (1220 J.-C.), ont massacré tous les habitants qu'ils y ont trouvés et tout pillé ; puis ils l'ont incendiée. Après leur

(1) Sur Bâb el-Abwâb, cf. Ibn Khordadbeh, *op. cit.*, p. 490 et suiv.

départ, les gens qui s'étaient enfuis y sont rentrés, d'autres se sont joints à eux, de sorte qu'elle est actuellement repeuplée. » Rien de plus : un fait historique, le sac de la ville par les Mongols. Mais les causes, les circonstances, ne les demandez pas à Yâqoût, avant tout lexicographe. Adressez-vous plutôt à Nasawi, le biographe du sultan Jalal ed Din : il vous contera (1) dans quel état de délabrement ce prince, en 1226, avait trouvé Bailaqan et comment la restauration des remparts de la ville y ramena rapidement les habitants et la prospérité, si bien qu'un peu plus d'un an après, le gouverneur pouvait envoyer au sultan mille moutons, mille mesures de blé et mille mesures d'orge. La ville se trouvait en effet dans la région fertile de la Caucasie, et, d'autre part, Jalal ed Din mort, les Mongols n'avaient plus de raisons d'entraver la prospérité du pays.

Saadi se serait donc imposé ce long détour, traversant successivement la Caramanie, l'Arménie et la Caucasie pour rentrer enfin en Perse par l'Azerbeidjan. Il pénétrait ainsi dans les cantons naguère éprouvés par la conquête, mais déjà réorganisés par la savante administration des Mongols.

Plusieurs routes reliaient l'Asie mineure aux pays limitrophes de la Caspienne. D'une part, une route commerciale empruntant le cours du Tigre, montait du Golfe Persique à Tabriz où elle se divisait en deux branches : l'une vers Trébizonde, reliant l'Asie aux comptoirs vénitiens et génois du nord et de la mer Noire ; l'autre, aboutissant au golfe d'Alexandrette et servant également au transit des marchands italiens (2). Une autre route (3), utilisant le cours du Phase

(1) *Op. cit.*, p. 214-215.

(2) Cf. le détail de la question dans Dulaurier, Etude sur l'organisation de la Petite-Arménie (J. A., 1861, XVIII, p. 340-343). Déjà au dixième siècle, Ibn Khordadbeh (*op. cit.*, p. 514) signale que les négociants russes, vendeurs de peaux et d'armes, descendent le Volga, traversent la Caspienne et viennent jusqu'à Bagdad. Il ajoute (*Ibid.*, p. 515) : « On peut prendre encore la route d'Arménie et se rendre, à travers le pays des Slaves, auprès de la ville des Khozars (Astrakhan) ; on s'embarque sur la mer de Djordjân (Caspienne), puis on arrive à Balkh, dans la Transoxiane, le pays des Tagazgaz et la Chine. »

(3) La principale et presque unique source pour les routes d'Asie mi-

(Halys), atteignait Sivas, en Arménie ; là, piquant droit vers l'est, traversant la région du Haut-Euphrate par Erzendjan, Erzeroum, et descendant la vallée de l'Araxe, elle parvenait aux environs de l'actuelle Erivan. Plus à l'est se trouvait le pays de Bailaqan, en pleine province d'Arran.

On vient de voir comment la ville s'était rapidement relevée de ses ruines. En fait, ces régions, plusieurs fois saccagées, recouvraient une tranquillité relative sous la suzeraineté mongole. Les princes de Grande-Arménie et de Géorgie avaient envoyé des ambassades à Karakoroum, et, en dépit de quelques massacres locaux (vers 1249), jouissaient de la situation de vassaux protégés. En outre, l'empereur mongol se montrait d'ordinaire plutôt favorable aux chrétiens (1).

Le passage de Saadi à Bailaqan se placerait entre 1251 et 1255, peu avant le recensement général des peuples soumis aux Mongols, recensement ordonné par Mangou (2). Celui-ci, sitôt élevé à l'empire par la diète (qouriltaï) de 1251 (H.649), assignait à deux de ses frères la conquête d'un royaume : à Houlagou la Perse, à Koubilaï la Chine (3). Houlagou passa deux années en préparatifs puis marcha sur Samarcande d'où en 1255, il lança une proclamation aux princes de l'Asie occidentale, leur ordonnant de s'allier à lui contre les Assassins. Il s'agissait en réalité, non seulement de détruire les forteresses de ces féodaux hérétiques, mais encore de renverser

neure et d'Arménie est la géographie d'Edrisi, composée en 1153 (H. 548). Cf. la traduction (si discutée) d'Edrisi par A. Jaubert, II, p. 305-318.

(1) Sur ces questions, cf. Dulaurier, Les Mongols d'après les historiens arméniens (J. A., 1858, XI, p. 440 et suiv.). Sur les rapports entre Chrétiens et Mongols, cf. L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient*, p. 219-221 ; d'Ohsson, *Mongols*, II, p. 221 et suiv., et p. 240.

(2) Dulaurier (*op. cit.*, p. 460 et suiv.). D'après d'Ohsson (*Mongols*, II, p. 262), à l'avènement de Mangou (1251), « Argoun exposa à l'empereur le triste état où les finances de la Perse étaient réduites par la quantité d'assignations que les princes du sang donnaient sur les revenus du pays... Mangou donna l'ordre que les intendants des diverses parties de la Perse consignassent dans des mémoires séparés les abus existants et les moyens d'y remédier ».

(3) Cf. *supra*, p. 39.

le calife de Bagdad, rival religieux et politique du Grand Khan. Le sultan seljoukide de Roum subjugué depuis peu, l'atabek de Chiraz, les rois d'Arménie et Géorgie, plusieurs autres encore, répondirent à l'appel d'Houlagou (D'Ohsson, *Mongols*, III, p. 135 et s.).

Sans doute, en cette année 1255, grosse de menaces, Saadi, s'il n'avait déjà regagné Chiraz (1), comprit qu'il fallait, sans tarder davantage, se mettre sous la protection d'un prince ami des envahisseurs. Il traversa, selon toutes probabilités, l'Azerbeidjan par Ardébil, le Jibal par Zendjan, Sultanieh, et cheminant vers l'est, rejoignit à Rey la grande route des caravanes qu'il avait autrefois parcourue à l'inverse. C'était déjà presque la patrie : il n'avait plus qu'à franchir les plateaux iraniens, campagnes silencieuses que troublaient seules les clochettes des bêtes de somme, tout en songeant, bercé par sa monture, aux belles histoires qu'il avait moissonnées et qu'il pourrait bientôt rédiger en repos.

C. — *Vieillesse.*

Enfin Chiraz apparaît à ses yeux, tandis que son cœur déborde. « Saadi n'a-t-il pas parcouru le monde avant de trouver le bonheur ? » (*Boustan*, p. 268). Et, dans la préface du *Gulistan* (p. 8) : « Que Dieu conserve sous la sauvegarde de la paix, jusqu'au jour de la résurrection, la contrée pure de Chiraz » (2). N'avait-il pas déclaré d'autre part dans un de ses poèmes (éd. Calc., p. 279 v°) : « Le vent matinal et la terre de Chiraz sont un feu ; quiconque en est pris n'a plus de repos ». Ce fragment n'est du reste pas isolé dans ses poésies lyriques.

(1) Il était au reste probablement déjà rentré. Au début du livre IX du *Boustan* (p. 341), il s'écrie : « Homme qui arrives à l'âge de 70 ans, dans quel sommeil profond étais-tu plongé pour avoir ainsi gaspillé ta vie ? » Or, en adoptant comme date de sa naissance l'année 1184, Saadi devient septuagénaire en 1254.

(2) Il n'était pas seul à glorifier sa patrie, témoin ces vers contemporains cités par Sémelet (trad. du *Gulistan*, p. 53, note) : « Qu'est-ce que Le Caire et Damas ? Ce ne sont que des villages... Chiraz seule est une ville. »

Ailleurs il soupire : « Le vent emporte-t-il un parfum de fleur ou un parfum du Paradis. Est-ce la terre de Chiraz ou le musc de Khoten ? » (1). Et ailleurs encore (éd. Calc., p. 221 v°) : « Oh ! comme il est avide de revoir ceux qui lui sont chers ! On dirait que l'eau de la vie remonte à son cœur. La terre de Chiraz donne toujours la rose fraîche. Aucun doute, l'harmonieux rossignol est revenu. »

Car le désir de la terre natale l'a sans cesse accompagné : « Il y a bien des asiles en dehors de la Perse : l'Égypte, la Syrie, Bassorah et Bagdad ; mais elles me tiennent bien fort, la terre de Chiraz et l'eau du Rouknabâd » (éd. Calc., p. 299 v°). Et pour finir, ce rappel des épreuves passées, dernier regard aux années d'aventure et de maturité qui ne reviendront pas : « J'ai éprouvé les rudes besoins de l'existence, passé en voyage de longues heures de ma vie, parcouru le monde comme Iskandar (2). A mon retour, c'était la paix ; le poing de la violence avait disparu du monde ;... les tigres avaient abdiqué leur férocité pour devenir doux comme des anges » (3).

On songe au quatorzième chant de l'*Odyssée* et à l' « Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage » de du Bellay. La retraite sonnait en effet pour Saadi, mais une retraite volontaire, pleine d'honneurs et d'activité. Il n'avait composé jusqu'alors que des poèmes isolés ; en deux ans, ses deux recueils de poésie morale : le *Boustan* (4) terminé en 1257 (5), le *Gulistan* terminé l'année suivante (6), le rendront immortel.

(1) Cf. des vers analogues, éd. Calc., p. 224 r°.

(2) Sans doute allusion à l'*Iskandar-nâmeh* de Nizami.

(3) Khawâtim, dernier poème. En rapprocher la préface du *Gulistan* (trad. Defrémery, p. 8-9).

(4) Intitulé parfois *Saadi-nameh* (le livre de Saadi par excellence). D'autre part, « le recueil de ses œuvres est appelé par les Persans : la salière des poètes (namakdân-i-chou'arâ) » (Defrémery, trad. du *Gulistan*, préface, p. XLI).

(5) « Ce fut... entre les deux têtes vénérables, lorsqu'à l'année 600 s'ajoutèrent 55 années (c'est-à-dire entre le 12 octobre et le 20 décembre 1257) que ce livre... a été achevé » (*Boustan*, p. 8).

(6) « Ce fut en l'année 656 de l'hégire (1258 J.-C.) » (trad. Defrémery, p. 22).

Il dédia ces deux ouvrages au prince régnant alors à Chiraz : Abou Bakr, fils du prince Saad, qui l'avait autrefois envoyé à Bagdad. Ces dédicaces (1) sont naturellement ce qu'elles peuvent être : Corneille exagérait dans sa dédicace à M. de Montauron, mais, chez Saadi, l'hyperbole orientale s'ajoute à une matière prêtant par nature à la pompe : « Son diadème touche à la voûte du ciel sublime et pourtant sa tête se penche humblement vers la terre... Tant de sagesse et de grandeur n'ont pas encore été vues depuis que le monde existe » (*Boustan*, p. 10-11). Au reste, tous les poètes vivaient plus ou moins de leurs panégyriques, et il est juste d'ajouter que Saadi a du moins le mérite d'insérer souvent un brin de morale au milieu des couronnes qu'il tresse ; « L'humilité, naturelle chez les petits, est admirable chez les grands ; le sujet qui se prosterne ne fait que son devoir, mais, en se prosternant, un roi prouve qu'il est l'homme de Dieu. » Et dans l'une des deux qacidas persanes (nos 36 et 37) qu'il dédie à Abou Bakr : « Je ne te dis pas que tu te distingues entre tous les nobles par la libéralité ; je ne te dirai pas que tu es supérieur à tous les rois par ta justice. Bien que tu sois tout cela, il est meilleur encore de t'avertir, car conseiller de suivre le chemin du bien est l'affaire d'un véritable ami » (2).

Abou Bakr (3), sixième prince de sa dynastie (1226-1260/623-658), méritait au demeurant les louanges de Saadi. Plus politique que guerrier, il réussissait à se maintenir dans son royaume de Fars, ajoutant même à l'héritage de ses ancêtres des possessions importantes, notamment l'île de Bahrein et ses pêcheries de perles. Il achetait, il est vrai, cette indépendance relative en envoyant à son suzerain, l'empereur

(1) *Boustan*, p. 10 ; *Gulistan*, p. 6.

(2) La louange d'Abou Bakr se rencontre à plusieurs reprises dans le *Boustan* (p. 31, 38, 47, 330, 335) et le *Gulistan* (p. 308).

(3) Sur Abou Bakr, cf. Ibn el Athir (ed. Tornberg), XII, p. 206-208 ; Mirkhond, *Atabeks of Persia* (éd. Morley, p. 32-37), déclare que, sous son règne, « le Fars devint clair comme l'œil des fiancées, grâce à la prospérité de sa puissance et à la splendeur de son équité ».

mongol, un tribut annuel de 30.000 dinars. Ce dont Saadi le félicite habilement : « C'est dans un mur d'airain et de pierres qu'Alexandre emprisonna Gog et Magog loin du monde habité (1) ; la muraille où tu enfermes les barbares infidèles est faite d'or et non pas d'airain (2). » Ce tribut représentait, s'il en faut croire Mirkhond, une somme assez peu considérable, par rapport aux revenus généraux du pays, et Abou Bakr, dès son avènement, s'était empressé de gagner ainsi les bonnes grâces de l'empereur Ougontaï : la meilleure manière, sans contredit, d'assurer la paix aux habitants du Fars. Alors qu'Houlagou, en 1255, avait, de la Transoxiane, fait appel à ses feudataires, Abou Bakr lui députait tout de suite son neveu Saljoukchah suivi de présents.

Argoun, représentant de l'empereur en Perse, ayant signalé à Mangou les impôts qui écrasaient le pays, était chargé de réorganiser les finances : il divisait la Perse en quatre gouvernements et en 1253, établissait une capitation proportionnelle aux ressources des contribuables (3). L'administration mongole, chinoise d'origine et de caractère, remplaçant peu à peu le régime militaire : organisation de greniers de réserves destinés à parer aux disettes, impôts de toute nature mais régularisés et que l'on pouvait — innovation importante — payer sous forme de corvée (4). Certes ce n'était pas la civilisation courtoise des Iraniens, mais, en revanche, tout s'ordonnait méthodiquement et les vaincus eux-mêmes en profitaient les premiers.

Saadi connaissait enfin l'aisance et la tranquillité. Il s'était installé, d'après son biographe Jâmi (5), dans un ermitage

(1) Cf. *Coran*, XVIII, 93 ; XXI, 96 et Zotenberg, trad. de Tabari, I, 518.

(2) Vers cités par Mirkhond (*op. cit.*, p. 35). Cf. Defrémery, *Mém. d'hist. orientale*, p. 123.

(3) « Les plus riches furent fixés à 500 dinars et les pauvres à un dinar » (D'Ohsson, *Mongols*, III, p. 269).

(4) D'où les exportations en masse d'ouvriers iraniens en Turkestan et en Mongolie. Cf. Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, II, p. 947 (L. Cahun).

(5) Cf. Mirkhond, *Atabeks*, éd. Morley, p. 26.

situé hors ville, près du monastère du cheik Abou Abdallah ibn Khafif (1) : il n'en sortait guère et fréquentait fort peu de monde, pratiquant soi-même le conseil qu'il donne dans le *Gulistan* : « Ce n'est pas un défaut d'être exposé à la vue des hommes ; mais cependant il ne faut pas l'être si longtemps qu'ils disent : C'est assez » (2). Parfois il faisait retour sur soi-même et songeait aux jours difficiles : « Interroge Saadi, ce naufragé de la vie ; il te dira ce que la pensée d'une table bien servie arrache de soupirs à l'homme épuisé par le jeûne » (*Boustan*, p.302). Aussi savait-il compatir aux misères : et l'on sait par Dawlatchah qu'il abandonnait régulièrement aux pauvres le surplus de ses repas. Il coulait des journées paisibles, priant et écrivant, visité par de grands personnages (3), se sentant protégé par un prince ami des lettres et qui avait hérité de son père l'amour de la poésie (4).

D'autres poètes florissaient du reste à Chiraz : à l'exemple des princes samanides, des Seljoukides et des sultans du Kharezm, le prince Abou Bakr entretenait un poète royal : Hamkar-i-Farsi de Yazd (5), surnommé Majd ed Din Sa-

(1) Ibn Batoutah (*op. cit.*, II, p. 87) en donne une description et signale (*ibid.*, p. 77) le grand nombre de chérifs pensionnés vivant alors à Chiraz. Le deuxième atabek du Fars, Mouzaffar ed Din Zangi, bâtit, dit Hammer (*Ilchane*, I, p. 234), pour le cheik Abdallah Khafif, une cellule qui, plus tard, fut flanquée de trois coupoles et fut ensuite détruite par Chah Ismaïl, fondateur de la dynastie séfévide.

(2) P. 134, II, 31. Et cf. *ibid.*, p. 105, II, 5 : « Le salut est dans une vie solitaire. »

(3) *Gulistan*, p. 293 : « Moi qui suis nourri des bienfaits des grands. »

(4) Saad ibn Zangi avait écrit des poèmes à l'exemple de plusieurs princes, dont Sanjar, sultan du Kharezm. Cf. Grundriss, II, p. 572 et N. Bland, *The Atesh Kedah by Lutf Ali Beg* (London, 1844), p. 3 du texte.

(5) Cf. sa biographie et l'amusante anecdote sur son épouse dans E.-G. Browne, Biographies of persian poets (J. R. A. S., 1900). Dawlatchah (cité Hammer, *Ilchane*, I, p. 276) raconte à son sujet, dans sa notice sur Imami de Hérat, une anecdote où il fait montre d'une modestie assez rare chez les poètes orientaux : dans une réunion nocturne, les quatre ministres les plus spirituels et les plus savants d'Abaka (le ministre Jouwaïni, Mouïn ed Din le gouverneur de Roum, le qadi Chams ed Din et l'intendant

maki, lequel prétendait descendre de l'illustre roi Nouchirwan. Abou Bakr favorisait en outre Imami de Hérat (1), Abd el Qadir de Naïn et plusieurs autres. Deux élèves de Naçir ed Din de Tous, grand géomètre et conseiller d'Houlagou, se trouvaient en bonne place à la cour de Chiraz ; c'étaient Athir ed Din Oumani et surtout Houmam ed Din de Tabriz, riche et spirituel, faisant de sa demeure le rendez-vous des gens de lettres (2). Ce dernier figure même dans les biographies de Saadi par Dawlatchah et Loutf Ali comme adversaire de Saadi dans une joute d'esprit où il n'eut pas le dessus (3).

Il semble au reste que Saadi n'ait pas échappé aux calomnies de ses détracteurs, si l'on s'en rapporte à cette allusion d'un de ses poèmes : « Pour les gens de bien, ô Seigneur, lie la main des méchants, dans le monde entier et surtout à Chiraz » (éd. Calc., p. 227 v°). Cette allusion n'est du reste pas la seule. Il écrit dans le *Gulistan* (p. 205) : « Le mérite est le plus grand des défauts aux yeux de la haine : Saadi est une rose, mais aux yeux de ses ennemis c'est une épine. » Et dans le *Boustan* (p. 282) : « Laissez les envieux répéter à l'unisson que Saadi est dépourvu de talent et que son ca-

Iftikhar ed Din de Kirman) discutèrent qui était le plus grand poète : Saadi, Imami de Hérat ou Hamkar ; ils mirent la question en vers (Hammer, *Schöne Redekunst*, p. 203) et l'envoyèrent à Hamkar qui répondit : Bien que je sois perroquet, de par mon chant suave, je ne suis que la mouche autour des lèvres sucrées de Saadi ; si je dois formuler un jugement, Imami et Saadi passent avant moi.

(1) Imami de Hérat que d'aucuns s'efforçaient de préférer à Saadi. Cf. E.-G. Browne, *Biographies*, n° 6, et Schefer, *Chrest. pers.*, I, p. 123 fin.

(2) Hammer, *Schöne Redekunst*, p. 204 et *Ilchane*, I, p. 235 et suiv.

(3) Cf. N. Bland, *The Mesh Kedah*, appendice (*Vie de Saadi*, par Dawlatchah). Defrémery (trad. du *Gulistan*, préface, p. 23) a traduit l'anecdote, mais en omettant la repartie de Saadi à la plaisanterie, du reste peu relevée, de Houmam. En revanche, il rapporte, d'après Khondemir, que Houmam, jaloux des succès poétiques de Saadi, avait composé un ghazal finissant par ce vers : « Houmam possède une parole douce et qui gagne le cœur ; mais à quoi bon ? car le malheureux n'est pas de Chiraz. » Cf. le texte et la traduction de ce ghazal dans E.-G. Browne (*Biographies*, n° 84).

ractère est insociable. Libre à eux de me déchirer à belles dents ; quant à moi, la patience me manque pour écouter ces insipides sornettes. » Et plus loin (p. 309), dans un passage de style savoureux, mais trop étendu pour être cité : «... les sombres détracteurs de Saadi... écoutent dédaigneusement ses vers ; cent pensées délicates et charmantes les laissent insensibles ; mais survienne une défaillance, ils poussent des cris d'horreur » (1). Ces quelques lignes prouvent que Saadi récitait soi-même ses vers, ou bien les faisait réciter ; de même que la citation suivante, révélatrice des reproches que subissait le poète (p. 233) : « Un homme malveillant m'écoutait réciter mes vers. Il ne put s'empêcher d'y applaudir, mais une sorte de malignité se mêlait à ses éloges... Saadi, disait-il, parle à merveille le langage de la piété, du mysticisme et de la morale, mais il ignore les accents guerriers... Il ne voit pas que je n'ai aucun goût pour l'épopée guerrière, sinon il m'eût été facile de trouver place dans ce domaine... Poète envieux, viens donc te mesurer avec moi dans le champ clos de la poésie et vois comment mon bras fait rouler dans la poussière la tête de mes ennemis ». Et en fait, deux pages plus loin, Saadi, délaissant un instant les sentences morales, lâche la bride à son imagination et, durant une cinquantaine de vers, s'applique à prouver qu'il pourrait au besoin rivaliser avec les épiques Firdousi et Nizami.

Une fresque célèbre du Campo-Santo de Pise montre un groupe de personnages vivant doucement le songe de la vie, cependant que la mort les guette. Et, vers le même temps, Boccace se plaisait à réunir, loin de Florence ravagée par la peste, quelques gentilshommes et belles dames, heureux d'oublier les horreurs de l'épidémie en écoutant le Décaméron. Or la situation des Chiraziens, entre 1255 et 1260, paraît analogue : on écoute des poésies chantées à l'ombre de suaves jardins ; partout on bâtit des monuments su-

(1) Cf. anecdote sur un détracteur de Saadi dans J. A., 1858, XII, p. 602-603. Le *Boustan* (p. 304-305) contient un passage rappelant les considérations de Basile sur la calomnie, dans Beaumarchais.

perbes, des mosquées et des hôpitaux ; les routes se garnissent de caravansérails ; l'abondance et la joie semblent générales. Et pourtant les mauvais jours approchent : Abou Bakr termine son règne de trente-cinq années et les désordres intérieurs ne tarderont pas à suivre sa mort si pompeusement relatée par Mirkhond : « Lorsqu'Abou Bakr eut régné trente-cinq ans et que le poisson de sa vie fut tombé sur l'hameçon de soixante-dix ans, .. le diplôme de son autorité fut replié par le secrétaire du destin et le printemps de son existence fut changé en hiver » (1).

Saadi pleura la mort du prince dans le premier de ses poèmes funèbres (marâthi). Son regret s'y teinte d'espérance, car il s'écrie : « Une lampe, à laquelle une autre s'allumera, s'éteint à la vérité, mais laisse derrière elle sa lumière ; ainsi le nom d'Abou Bakr ne meurt pas, car il reste après lui le glorieux Saad fils d'Abou Bakr. » Son attente, on va le voir, devait être trompée.

Dès les dernières années du règne d'Abou Bakr, la malheureuse Perse avait subi de nouveaux ravages : Houlagou, mettant à exécution ses menaces envers les Ismaïliens, leur avait fait, en 1256 (H. 654), une guerre implacable, jusqu'à la soumission de leur grand-maître Roukn ed Din Khourchah. Ces invincibles féodaux qui, depuis des années, terrorisaient les princes de l'Asie occidentale, durèrent peu contre les armées disciplinées des Mongols. En un mois, plus de cinquante châteaux furent conquis et démolis (2) ; le grand maître, avant d'être exécuté, dut envoyer aux Ismaïliens de Syrie l'ordre de livrer leurs châteaux aux Mongols, dès leur entrée en ce pays (3).

(1) *Atabeks of Syria and Persia*, éd. Morley, p. 38.

(2) Cf. la liste de ces châteaux dans Defrémery, Histoire des Seldjoukides (d'après Moustawfi Qazwini) in J. A., 1849, XIII, p. 48-57.

(3) Cf. Defrémery, Nouvelles recherches sur les Ismaéliens (J. A., 1855, V, p. 67 et suiv.). — Sur les châteaux de Syrie cf. Ibn Muyesser, *Annales d'Égypte* (éd. H. Massé, p. 68). Defrémery, Essai sur l'histoire des Ismaéliens de la Perse, J. A., 1856, VIII, p. 353 et suiv., et 1860, XV, p. 130 et suiv. (d'après Ala ed Din Jouwaini).

Restait le califat de Bagdad, gouverné nominalement par Moustacim, prince incapable et bonasse, qui préférait aux affaires de l'Empire l'étude du Coran. Au surplus, calligraphe et amateur de musique. « Quelquefois, il s'occupait dans sa bibliothèque, mais d'une manière peu utile ;... ses courtisans le dominaient entièrement » (1). Il avait pour vizir un homme de mérite, mais qui, s'attendant sans cesse à être destitué ou arrêté, se trouvait condamné à ne rien faire. Comment le pauvret pouvait-il résister ? L'approche d'Houlagou ne le tira même pas de son engourdissement : il passait les jours au milieu de ses livres, sourd aux avertissements réitérés de son ministre qui, lui, se rendait compte du péril. Mais les courtisans contrecarraient son influence. Saadi, dans sa retraite de Chiraz, comprenait bien la situation et écrivait : « Cette fois-ci, ce n'est plus le chant des flûtes ; cette fois-ci, c'est le combat du lion et la guerre des Mongols » (Moufradât, éd. Calc., p. 494).

En attendant, Houlagou, délivré des Ismaïliens, traversait Hamadan, enlevait au passage Anbar, l'ancienne capitale des Abbassides et, en janvier 1258 (H. 656), commençait le siège de Bagdad où, depuis quelques jours, affluaient les fuyards. Les gens, affolés, payaient à prix d'or, voire même de leurs bijoux et de leurs habits, les bateliers du Tigre.

Ce ne fut pas long : trente mille cavaliers d'Houlagou — une simple pointe d'avant-garde — tombèrent sur les troupes du Calife, les mirent en déroute et occupèrent les faubourgs de Bagdad. Mais ce n'était là qu'un prélude : quelques jours après, Houlagou paraissait en personne, aussi formidable aux yeux du Calife que Charlemagne à ceux du roi des Lombards. Son armée investissait méthodiquement Bagdad et « la face de la terre en était entièrement couverte ». Les machines de guerre entrèrent en jeu.

L'attaque principale fut dirigée contre le quartier Mamou-

(1) Cf. Ibn et Tiqtaqa, *Fakhri* (trad. E. Amar), p. 571. — Rachid ed Din (*Hist. des Mongols*, trad. Quatremère, p. 225) porte le même jugement sur le calife et signale l'antipathie générale excitée alors par les Abbassides.

niyah, situé précisément derrière l'université où avait étudié Saadi, c'est à dire au sud est. En même temps, l'aile droite des Mongols attaquait au nord de la ville, tandis que des détachements opéraient sur la rive droite. Au début de février (29 moharrem 656), le drapeau blanc des Mongols flotta tout à coup sur les murs de Bagdad, « du côté d'une tour nommée Bourj el Ajami... la plus basse de toutes ». Les Chiites de Bagdad, par haine du calife sunnite, livraient la ville aux idolâtres mongols ; il n'y avait plus qu'à se faire honorablement massacrer, car aussitôt le carnage emplissait Bagdad. Quant au Calife, il ne vit qu'une ressource : s'en remettre à la générosité du vainqueur. Houlagou lui reprocha vertement sa faiblesse et son insouciance, puis le fit exécuter, lui et deux de ses fils (1). Le sac de Bagdad dura environ quarante jours. L'incendie détruisit une mosquée et plusieurs mausolées qu'Houlagou fit ensuite rebâtir (2).

On devine le retentissement sans bornes de cet événement si subit. Bagdad l'inviolée (3), détruite en quelques jours ! Le Calife, ce pape des musulmans, exécuté ignominieusement, tel un simple criminel ! Belle matière pour les poètes (4). Aussi Saadi n'eut-il garde de manquer pareille occasion : il chanta la chute des Abbassides, non seulement en per-

(1) Houlagou aurait hésité un instant à mettre à mort la personne sacrée du Calife (cf. Fakhri, p. 225). Mais ses scrupules durèrent peu, car, suivant Rachid ed Din (*op. cit.*, p. 300), « on égorgea tout ce qu'on put trouver de la famille d'Abbas ». Seul, le 3ᵉ fils du Calife fut épargné et envoyé à Maragha où il épousa une princesse mongole. Cf. la curieuse relation de la destruction des Ismaïliens et de la chute de Bagdad dans Guiragos (Dulaurier, Les Mongols d'après les historiens arméniens, J. A., 1858, XI, p. 481 et suiv.)

(2) Le Strange, *op. cit.*, p. 341.

(3) Elle avait toutefois été déjà assiégée une première fois, sous el Amin (en 813/197) durant la guerre civile entre les deux fils d'Haroun er Rachid, el Amin et el Mamoun : la ville fut prise et el Amin tué (cf. Tabari, III, 864-925). Deux ans avant d'être prise par Houlagou, Bagdad souffrit beaucoup, à la fin de l'été 1256 (H. 654), d'une inondation qui dura cinquante jours.

(4) Au sujet des conséquences sur la littérature persane, cf. E. G. Browne, *Literary history*, II, p. 443 et suiv. et p. 467.

san (1), mais en arabe ; il le pouvait au reste en toute liberté, car le prince de Chiraz avait participé à l'affaire (2) ; et Saadi, sans qu'il s'en doutât, mettait ainsi à profit les dernières années de l'indépendance de sa patrie. En fait, le Fars avait déjà disparu politiquement. Les Mongols avaient tout renversé sur leur passage, anéantissant tout pouvoir spirituel et temporel. Que l'on n'imagine pas cependant qu'il s'agissait d'une simple randonnée de routiers, car les motifs politiques et religieux se retrouvent à la base de l'expédition. On a vu que l'empereur mongol était fort aise de lancer sur la Perse et la Chine deux compétiteurs éventuels. D'autre part, la destruction des Ismaïliens constituait non seulement un prétexte d'intervention, mais encore une satisfaction accordée au parti musulman sunnite de la cour de Karakoroum. Par contre, le parti chrétien de cette même cour, celui de l'impératrice (3), se réjouissait secrètement de la chute prochaine du pape musulman de Bagdad. Tout conspirait donc, sans parler de la faiblesse de l'adversaire, au succès d'une expédition bien organisée.

Bagdad prise, les Mongols poussaient en hâte vers la Syrie et prenaient possession des derniers châteaux ismaï-

(1) Calc., p. 221 : « N'attache pas ton cœur à ce qui passe, car le Tigre passera longtemps dans Bagdad, après la mort du calife. »

(2) Cf. Browne, *op. cit.*, II, p. 460 ; d'Ohsson, *Mongols*, III, p. 227 : « Houlagou avait auprès de lui... l'atabey du Fars, Abou Bekr fils de Saad, qui, après la conquête du pays des Ismaëliens, lui avait envoyé son fils Saad pour le complimenter et lui fit conduire alors son contingent de troupes par son neveu Mohammed-chah. »

(3) Au sujet de la protection accordée aux Chrétiens par Dokouz Khatoun, épouse d'Houlagou, et par le général mongol Batou, « chrétien parfait », cf. Dulaurier, Les Mongols d'après les historiens arméniens (J. A., 1860, XVI, p. 290-291, curieux passage de Vartan). Sur la tolérance religieuse des Mongols en général, cf. *ibid.* (J. A., 1858, XI, p. 446-447, opinion de Guiragos). Vartan (*ibid.*, J. A., 1860, XVI, p. 300 et suiv.) raconte en détail son ambassade de 1265 auprès d'Houlagou et la manière favorable dont il fut accueilli. Sur l'attitude d'Houlagou vis-à-vis des chrétiens de Syrie, cf. Maqrizi, *Mamlouks* (trad. Quatremère, I, p. 98). Sur l'importance de l'église nestorienne à cette époque, en Asie centrale, cf. F. Nau, L'expansion nestorienne en Asie (*Ann. Musée Guimet*, t. XL).

liens. La lassitude gagnait peu à peu les envahisseurs qui se sentaient d'ailleurs au bout de leurs conquêtes. En outre, famine et peste, restées derrière les armées, ravageaient l'Iraq, la Mésopotamie, la Syrie et l'Asie mineure (1). Enfin l'empereur Mangou mourait tout à coup.

De même qu'en 1242 Batou et Souboutaï avaient, à la mort d'Ougoutaï, interrompu sur le champ leur marche triomphale en Hongrie, afin d'accourir à l'élection impériale, de même Houlagou, laissant en Syrie un corps de cavalerie que le sultan d'Égypte allait tailler en pièces, se repliait rapidement sur le centre de l'Asie (2). Restaient pour prétendre au trône : Koubilaï le conquérant de la Chine, Houlagou et leur cadet Arik-Bouka, tous trois fils de Touloui, quatrième et dernier fils de Gengis Khan. Koubilaï, l'aîné, fut proclamé, et, après une guerre civile contre Arik-Bouka révolté, fixa sa capitale à Pékin (Khan Bâlik).

Quant à Houlagou, gardant l'occident, il s'installe à Tabriz, au nord de la Perse, et y fonde la dynastie des Ilkhans. L'amalgame s'opère peu à peu entre suzerains et tributaires, et, ainsi qu'il arrive d'ordinaire, les plus anciennement civilisés font adopter leurs mœurs. Insensiblement, l'administration, la langue, la pensée même des vainqueurs s'imprègnent d'arabe et de persan et les éloignent de leurs frères de race. Tabriz, autrefois ruinée par les tremblements de terre, s'érige en capitale, au sein des froides montagnes qui rappellent aux Mongols le rude climat de la terre natale. Houlagou se transforme en protecteur des sciences et des arts. Il garde auprès de soi Naçir ed Din Touci « le prince des philosophes » pour lequel il fait construire à Maragha l'observatoire (3) dont les ruines subsistent encore ; il orga-

(1) D'Ohsson, *Mongols*, III, p. 271.

(2) Cf. le résumé de ces événements dans Guiragos (*op. cit.*, J. A., 1858, XI, p. 497-499 et p. 503-508) et Vartan (*ibid.*, 1860, XVI, p. 291) ; détails plus précis dans Maqrizi, *Mamlouks* (trad. Quatremère), I, p. 87 et suiv.

(3) Rachid ed Din, *Mongols* (trad. Quatremère), p. 323.

nise des conférences entre savants, prodigue les pensions et gratifications aux gens instruits, s'occupe activement d'alchimie (1). Les princes tributaires tiennent à honneur de paraître à sa cour : Badr ed Din Loulou, atabek de Mossoul (2) ; Téguélé et Badr ed Din Massoud, atabeks du Lour ; Roukn ed Din Arslan et Izz ed Din Kaikawous, sultans de Roum. Parfois même, ces princes maintiennent en permanence à la cour un membre de leur famille : ainsi Salghar et Saad, frère et fils du prince de Chiraz (3). Saadi, naturellement, ne pouvait qu'imiter ses maîtres, et n'hésitait pas à chanter les louanges du vainqueur, après avoir pleuré la chute de Bagdad (4).

Houlagou, sans retard, avait divisé son empire en gouvernements : à Abaka-Khan, son fils aîné, l'Iraq, le Khorassan, le Mazendéran ; à Tourkân-Khatoun, le Kirman ; à Ala ed Din Ata Malik Jouwaïni, Bagdad. Le frère de ce dernier, Chams ed Din Jouwaïni, dirigeait l'administration générale de l'Empire (5).

Dans le Fars, la mort d'Abou Bakr avait donné le signal des troubles : son fils Saad quittait aussitôt la cour de Tabriz, mais mourait en cours de route, une douzaine de jours après son père, dans quelque caravansérail. Pauvre prince au rôle médiocre et que dominait sans doute son épouse, la célèbre Tourkân-Khatoun, sœur de l'atabek de Yazd, Ala ed Dawlah (6). Saad, bien qu'il n'ait pas régné, fut semble-t-il,

(1) *Ibid.*, p. 402.

(2) Cf. M. van Berchem, Monuments et inscriptions de l'atabek Lu'lu de Mossoul (*Or. Studien Nöldeke*, 1906).

(3) D'Obsson, *Mongols*, III, p. 261.

(4) Cf. éd. Calc., p. 232 r°. Saadi ne risquait rien à s'aplatir devant les princes et gouverneurs mongols ; les puissants lui en avaient donné l'exemple, si l'on en croit l'anecdote rapportée par d'Obsson (*Mongols*, III, p. 262) au sujet du sultan du Roum.

(5) Rachid ed Din, *loc. cit.*

(6) Plusieurs princesses portèrent ce nom, notamment l'épouse du sultan seljoukide Malik-chah (cf. Defrémery. Recherches sur le règne de Barkiarok, J. A., 1853, I, 425 et suiv.) et la mère de Mohammed Ala ed Din, sultan du Kharezm (cf. d'Obsson, *Mongols*, I, p. 195 et suiv.). Une

regretté ; et Saadi lui consacra l'une de ses plus belles élégies (1).

L'influence des femmes, chez les Mongols, au moins lorsqu'ils n'étaient pas encore convertis à l'islam, fut bien plus étendue que chez les peuples sémitiques (2) : loin de rester confinées dans le harem — ce qui n'excluait au reste pas toujours une influence occulte — il n'était pas rare qu'elles prissent part aux affaires publiques (3). Ce fut le cas de Tourkân-Khatoun : son mari laissant pour héritier un enfant en bas-âge nommé Mohammed, elle favorisa tout de suite l'influence mongole dans le Fars et sut se faire accorder la régence qu'elle exerça avec l'aide du premier ministre Nizam ed Din Abou Bakr, sans doute celui dont Saadi chante la louange au début du *Gulistan* (4). Il écrivait d'autre part pour le jeune prince encore mineur une qacida (5) dans laquelle il l'exhortait à suivre l'exemple de son grand-père

troisième épouse en 1259 (H. 657) Malik Salih Ismaïl, fils de Badr ed Din Loulou ; elle était fille de Jalal ed Din Mankoubarti (cf. d'Ohsson, *Mongols*, III, p. 306). Une quatrième gouverne le Kirman au nom d'Houlagou (cf. *supra* et Hammer, *Ilkhane*, I, p. 228-248).

(1) Traduite par Graf, Z. D. M. G., XV, p. 566-572.

(2) Sans préjudice des exceptions. Cf. M.-J. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 29 ; et se rappeler le rôle joué en Égypte par la mère du calife fatimide Moustancir, par la sultane Chajarat ed Dour et par Sitt el Moulk, sœur du Fatimide el Hakim.

(3) Cf. deux intéressants passages d'Ibn Batoutah (*Voyages*, II, p. 122 et 127) au sujet des prérogatives, apanages et revenus des princesses mongoles. Plusieurs d'entre elles, outre Tourkan Khatoun, firent preuve d'un caractère viril, ainsi Tach Khatoun, mère du sultan de Chiraz Abou Ishaq (*ibid.*, p. 66). Cf. en outre sur l'influence des femmes chez les Mongols : L. Cahun, Les femmes d'après les historiens turks et mongols (*Congrès provincial des orientalistes*, Levallois, 1874, session inaugurale, p. 219) ; Defremery, Fragments de géographes et d'historiens, J. A., 1850, XVI, p. 153 et suiv. — On peut voir dans E. Blochet (*Peintures de manuscrits de la Bibliothèque nationale*) deux reproductions de miniatures persanes (nos 6 et 9) extraites d'un ms. de Rachid ed Din, datant du début du XIVe siècle : Abaka, prince mongol de Perse, assis sur son trône, ses femmes auprès de lui.

(4) Trad. Defremery, p. 17 (et la note).

(5) Trad. Graf, Z. D. M. G., XV, p. 568.

Abou Bakr. « Si je ne vis plus moi-même », ajoutait-il, « que du moins ma parole demeure en ton souvenir. » Saadi s'empressait en outre de composer pour Tourkân-Khatoun une qacida (éd. Calc., n° 32) qui ne compte pas parmi ses plus remarquables.

Deux ans et demi plus tard, en 1262, le prince héritier se tuait en tombant de la terrasse du palais. Rien n'autorise à supposer que sa chute fut provoquée : quoi qu'il en soit, avec lui finissait la lignée directe des princes du Fars.

Tourkân-Khatoun, avec l'assentiment de la cour de Tabriz, choisit un prince de ligne collatérale, Mohammed-Chah, oncle de l'enfant décédé, et lui fit épouser sa sœur. Ce prince, brave (il avait commandé le contingent fourni par le Fars lors de l'expédition contre Bagdad) mais cruel, fatigua tout le monde par sa tyrannie et s'amollit rapidement, une fois au pouvoir. Mandé à Tabriz où les plaintes affluaient contre lui, il différait d'obéir à l'ordre reçu, lorsque Tourkân-Khatoun, pleine d'audace et de décision, le fit saisir dans le harem où il se trouvait sans armes et le livra à Houlagou.

Il avait un frère, Saljouk-Chah, qu'il maintenait prisonnier dans la citadelle d'Istakhr. Tourkân-Khatoun le délivre et sollicite pour lui l'agrément de la cour mongole. Encore belle, elle fait naître l'amour au cœur du nouvel atabek qui l'épouse. Avec lui, les plus joyeux espoirs étaient permis ; il protégea sans doute Saadi, car le poète, non content d'avoir salué par une vibrante qacida (1) l'avènement du nouveau prince, lui dédia, outre deux autres (2), son plus important recueil de ghazals, les « Tayïbât » dont la troisième, plus particulièrement, célèbre Saljouk-Chah (3).

Mais bientôt, l'atabek roule dans la débauche et l'ivrognerie. En outre, il est jaloux : un soir d'ivresse, d'après les historiens Mirkhond et Wassaf, il est pris d'un accès de

(1) Trad. Graf, Z. D. M. G., XII, p. 87-91.

(2) Ed. Calc., *qacidas persanes*, n°s 8 et 33.

(3) Ed. Calc., p. 264 v°. Cf. Bacher, *Aphorismen*, introd. p. 39, n. 3, et Graf, Z. D. M. G., XIII, p. 445.

fureur en songeant à des médisances qui courent sur le compte de sa femme ; sur le champ, il ordonne à un nègre d'aller lui trancher la tête et, quelques instants après, le bourreau la lui rapporte dans un bassin. A cette vue, Saljouk-Chah, bien loin d'être dégrisé, arrache les perles ornant les oreilles de la malheureuse et les jette aux musiciens du banquet. Puis une frénésie de meurtre et de révolte s'empare de lui. Se sentant soutenu par la populace de Chiraz qui détestait Tourkân, cette amie des oppresseurs, il fait massacrer, comme premier acte d'indépendance, les deux commissaires mongols de Chiraz et leur suite. Houlagou lance contre lui deux divisions de cavalerie auxquelles se joignent des troupes d'Ispahan, du Kirman et le prince de Yazd, brûlant de venger sa sœur. Les notables de Chiraz (parmi lesquels peut-être Saadi) s'avancent à la rencontre des troupes impériales et obtiennent la grâce de la ville et de la population. Quant à Saljouk-Chah, retiré sur le Golfe Persique, il est rejoint à Cazeroun ; il lutte bravement, mais doit céder devant le nombre et se réfugie, avec une poignée d'hommes, dans le mausolée d'un saint. Le caractère sacré de cette retraite n'arrête pas les assaillants : la porte vole en éclats ; Saljouk-Chah, saisi au cours du massacre, est exécuté peu après (1264). De la dynastie des Salgharides, il ne restait que deux princesses : l'une d'elles, fille de Tourkân et de Saad II — et, par cela même, dévouée aux Mongols — fut placée par Houlagou sur le trône du Fars. Un an après, mandée à Tabriz, elle dut épouser le fils d'Houlagou, Mangou Timour. Le Fars fut alors gouverné par l'administration centrale mongole, au nom de la dernière princesse salgharide qui mourut à Tabriz en 1287 (1).

Mais auparavant, un descendant plus ou moins authentique du prophète, nommé Charaf ed Din, qui dans le Khorassan s'était acquis un grand renom de piété, en profita

(1) Tout ce qui précède, d'après Mirkhond (*Atabeks of Syria and Persia*, éd. Morley, p. 12 et suiv.). Cf. d'Ohsson, *Mongols*, III, p. 397-404, et Hammer, *Ilkhane* I, p. 130.

pour soulever la population du Fars à laquelle il se présentait comme le Mahdi. Il réunit un certain nombre d'adeptes et marcha sur Chiraz qu'il voulait délivrer des Mongols Tout d'abord, son caractère quasi divin lui valut quelque succès ; puis, au cours d'un combat, il fut tué, tandis qu'on massacrait la plupart de ses troupes. Les conseillers d'Houlagou le dissuadèrent à grand'peine d'infliger à Chiraz des représailles sanglantes. C'est alors qu'Ankianou fut nommé gouverneur du Fars.

A ce personnage, Saadi dédia plusieurs qacidas persanes (1), où il lui conseille la justice. Mais la poésie ne lui suffisait pas et il écrivait, pour ce même gouverneur, un petit traité de politique. Il comprenait en effet qu'il avait plus de chances d'être écouté par un homme devant à soi-même sa fortune que par un prince héritant naturellement du pouvoir.

Les convulsions du Fars avaient confiné Saadi dans une retraite dont il ne désirait au reste pas sortir (2). Cette retraite, il l'aurait cependant quittée une fois encore pour se rendre à la cour de Tabriz. Houlagou mort en 1265, à l'âge de quarante huit ans, le pouvoir passait à son fils aîné Abaqa Khan, marié la même année à une fille naturelle de l'empereur grec Michel Paléologue (3). Abaqa recherchait en effet l'alliance des princes chrétiens d'occident contre les Mamlouks d'Egypte et leur envoyait des ambassades. « Sous le règne d'Abaqa-Khan qui était, tout le monde le sait, un prince juste » écrit Rachid ed Din, « les peuples jouissaient du calme et de la sécurité ; ils voyaient maintenir l'ordre, la police

(1) Ed. Calc., n° 14 (trad. Graf, Z. D. M. G., XII, p. 92-98), n°s 22 et 39, et peut-être 40.

(2) *Boustan*, p. 169 : « Tout bien considéré, on a tort de m'engager à vivre avec mes semblables. » Et plus loin (p. 283) : « Pour conserver la paix du cœur, il faut se tenir loin du commerce des hommes. »

(3) Sur Abaqa, cf. *Encyclop. Islam*, s. v. Ibn Batoutah (*Voyages*, II, avertissement, p. 10). D'autres mariages de princes mongols avec des chrétiennes sont cités dans le même passage, d'après d'Onsson, *Histoire des Mongols*.

sévère établis par son père Houlagou Khan » (1). Nacir ed Din Toucí, ministre d'Houlagou, continuait ses fonctions auprès d'Abaqa sur l'ordre duquel, quelques années après les Tables Alphonsines, il composait à l'observatoire de Maragha les tables astronomiques qui portent son nom (2). Astronome éminent, protecteur des écrivains et des savants, Nacir mourait au cours du règne d'Abaqa (3). Il fut remplacé par les deux frères Chams ed Din et Ala ed Din Jouwaini qui auraient décidé Saadi à entreprendre le voyage de Tabriz, si l'on accorde créance à un opuscule, à la vérité non composé par lui même, mais par un anonyme contemporain et annexé à ses œuvres (4). Cet opuscule commence ainsi : « Lors de mon retour du pèlerinage, une fois arrivé à la capitale Tabriz, je voulus voir Ala ed Din et Chams ed Din, car de nombreuses obligations réciproques nous avaient fermement unis. » L'anecdote, au demeurant, signifie peu de chose : le poète y inflige au prince une assez médiocre leçon de morale. Mais l'on peut inférer, des marques de respect prodiguées à Saadi, quelle situation morale et quelle autorité il possédait alors. Quant aux obligations auxquelles il est fait allusion, un autre opuscule en prose, au début des œuvres complètes (5), montre Saadi comblé de libéralités par les deux frères auxquels, en retour, il dédiait plusieurs de ses poèmes : cinq qacidas persanes à Ala ed Din, trois à Chams ed Din. En outre, il composait pour ce dernier le recueil de poésies morales connu sous le nom de *Cahibnâmeh* (6).

(1) Cité par d'Ohsson, *Mongols*, IV, p. 387.

(2) *Ibid.*, III, p. 264.

(3) *Ibid.*, III, p. 538.

(4) Traduit par Defrémery, *Gulistan*, introd., p. 33 et suiv. — Un fait tendant à prouver que l'opuscule n'est pas de Saadi, c'est qu'au début, Saadi s'exprime en style direct, alors que, vers le milieu de la narration, il devient un acteur dont on parle à la troisième personne.

(5) Trad. par Defrémery, *Gulistan*, introd., p. 35 et suiv. — Au sujet des honneurs exceptionnels que recevaient les cheikhs, cf. Ibn Batoutah, *Voyages*, II, p. 56.

(6) Le fait se trouve démontré par W. Bacher (Z. D. M. G., XXX, p. 93-102). Chams ed Din, administrateur en chef de l'État mongol, por-

Saadi devenait peu à peu, en dépit de son caractère semi-religieux, le poète officiel. On trouve en effet dans ses œuvres lyriques un certain nombre de poèmes dédiés à de hauts fonctionnaires. A Chams ed Din Houssaïn, quelques qacidas persanes (1) ; à Majd ed Din Roumi et à Fakhr ed Din (2), assesseurs de Chams ed Din Jouwaïni, une qacida persane (3) et la quatrième qacida arabe (4) ; à un certain Nour ed Din, inconnu par ailleurs, la troisième qacida arabe (5) ; à un certain qadi Roukn ed Din, « l'ornement de la société, l'imâm de la religion », un poème de nouvel an (nawroûz) (6). Enfin, une qacida persane en l'honneur d'un émir Saïf ed Din Mohammed (7).

Le voyage de Tabriz, difficilement admissible, si l'on considère l'âge de Saadi, ne suffit pas à ses biographes. Dawlatchah, sur la foi de l'ouvrage d'Azari : « les perles des secrets » (jawâhir el asrâr), n'hésite pas à faire partir le poète vers l'Inde, à un âge encore plus avancé. Le fond de l'histoire semble authentique : l'historien Firichtah (8) rapporte en

tait le titre de çâhib-dîwân : d'où celui du recueil de Saadi. Cf. sur les deux frères Jouwaïni, *Encyclop. Islam*, s. v. Djuwaînî.

(1) Cf. W. Bacher, *Saadi's Aphorismen*, p. XLVI, n. 2. Ce personnage serait, d'après Graf (*Boustan*, II, p. 174), Chams ed Din Tazigouï, fermier d'impôts (malik) dans le Fars, auquel Saadi se serait adressé en faveur de son frère (cf. Diwan, éd. Calcutta, p. 9, et Defrémery, *Gulistan*, introd. p. 30). Tazigouï signifie « celui qui parle arabe ».

(2) Sur ces deux personnages, cf. Hammer, *Ilkhane*, I, p. 386, rem. 4.

(3) Trad. Graf, Z. D. M. G., XII, p. 104-107 (Bacher, *op. cit.*, p. 46, n. 4).

(4) Cf. Bacher, *op. cit.*, p. 46, n. 5.

(5) *Ibid.*, p. 47, n. 1.

(6) *Ibid.*, p. 48, n. 3.

(7) Trad. Graf (Z. D. M. G., XV, p. 572). Graf imagine que cette pièce s'applique à l'atabek Saad, ce qui est impossible, car un vers indique que les parents du jeune homme regretté par ce poème vivaient encore. Il est peu probable que ce soit le même personnage dont Saadi déplora la mort dans une qacida (cf. Z. D. M. G., XXX, p. 87) en l'honneur de Izz ed Din Ahmad Youssef, auquel se rapporterait plutôt une qacida persane où Saadi implore la grâce divine en faveur du personnage qu'il chante et de son père.

(8) Tarikh-i-Firishta, ed. Brigss, Bombay, 1831, I, p. 138 ; trad. Alex. Dow, *The History of Hindostan*, London, 1812, I, p. 187.

effet que Mohammed, gouverneur de Moultan et fils du sultan de Delhi Ghiath ed Din Balabân, avait attiré à sa cour quelques écrivains, parmi lesquels deux poètes originaires de Delhi : Khadjah Hassan et Amir Khosraw. Sur les instances de ce dernier, le prince aurait, à deux reprises, envoyé à Chiraz des messagers chargés de présenter à Saadi, non seulement des cadeaux, mais une invitation à se rendre à Moultan où l'on construirait pour lui un monastère doté de revenus. Saadi, alléguant sa vieillesse, se serait contenté d'envoyer au prince un autographe de ses poésies et une lettre de recommandation en faveur d'Amir Khosraw. Mohammed ayant succombé en 1283 dans une bataille contre les Mongols (1), le fait se placerait vers 1280, année où Saadi, né en 1184, comptait donc quatre-vingt-seize ans (2).

L'âme calme (3), il s'acheminait paisiblement vers la tombe. Les grands ouvriers de la pensée persane : Nacir ed Din Touci, Chams-i-Tabrizi, Jalal ed Din Roumi venaient de mourir, et Saadi seul s'attardait parmi la génération des nouveaux poètes conquérant peu à peu la renommée : le plus remarquable était Amir Khosraw qui, suivant Jami (4), aurait visité Saadi à Chiraz.

(1) Cf. d'Ohsson, *Mongols*, IV, p. 560.

(2) Cf. Defrémery, *Gulistan*, p. XXV. Selon Ouseley (*Persian poets*, p. 9), Mir Gholam Ali Azad, auteur du *Khizaneh-i-amirah*, raconte aussi que Saadi, invité par Mohammed Khan (Khan-i-Chahid), gouverneur du Moultan, s'excusa. Cf. en outre : Ross, *Gulistan*, p. 41 et Ziya-i-Barani, *Tarikh-i-Firouzchahi*, p. 68 (sur lequel, Ch. Rieu, Cat. pers. mss. British Museum, p. 595).

(3) *Boustan*, p. 229 : « Qu'importe à Saadi d'être rendu à la terre, lui qui fut toujours humble comme elle. Après avoir parcouru le monde... il a, comme les autres, laissé ses os à la terre. »

(4) Jami, *Nafahat el Ouns*, p. 710 (On y peut lire un curieux passage sur la « baraka » demandée par Amir Khosraw et représentée comme appartenant exclusivement à Saadi). Cf. sur Amir Khosraw : Garcin de Tassy, *Litt. hindoustani* (2e éd.), II, p. 204-209 ; E.-G. Browne, *Literary History*, II, index. — Ch. Schefer (*Chrest. persane*, II, p. 108) assure, sans indiquer sa source, que Cheikh Sefi ed Din, fondateur de la dynastie des Séfévides (mort en 1334/735), aurait, lors de son séjour à Chiraz, fréquenté Saadi.

La capitale du Fars maintenait son renom de ville intellectuelle. A l'époque de la jeunesse de Saadi, plusieurs écrivains y avaient brillé : Abou Mohammed Rouzbihân, fils d'Abou Naçr el Baqli (1), y était mort en 1209 (H. 606), emportant l'amitié et l'admiration du prince Abou Bakr ; quelque temps après, florissait le célèbre commentateur Abdallah ibn Omar el Baïdawi (2), qadi à Chiraz, et qui devait mourir à Tabriz vers 1286 (H. 685) ; auparavant, Chams-i-Qaïs dédiait à l'atabek Abou Bakr, peu après 1230 (H. 628), un traité de prosodie persane (3). Les poètes locaux n'étaient pas seuls à glorifier Abou Bakr : le plus remarquable du groupe d'Ispahan, Kamal ed Din ibn Jalal ed Din ibn Abd er Razzaq, surnommé « le créateur de fines pensées » (khallâq el maâni), dédiait des qacidas à Saad ibn Zangi et à Abou Bakr, avant de se retirer du monde auprès de Souhrawardi (4).

D'autre part, à mesure que Saadi vieillissait, son influence semblait imprimer un nouvel essor à la poésie, non seulement à Chiraz, mais dans les autres villes de la Perse. De ces poètes subsistent non seulement des noms, mais des biographies et des citations, grâce à l'historien Hamd Allah Moustawfi de Qazwin qui leur a consacré un chapitre de son *Histoire choisie* (5). C'étaient Naçir, originaire d'un village du Fars, et dont aucune œuvre n'a survécu (6) ; Najm ed Din Zarkoub (7) ; Jamal ed Din (8), auteur de poèmes en dialecte

(1) E.-G. Browne, *Literary History*, II, p. 490.

(2) Brockelmann, *Arab. Litt.*, I, p. 416, n. 27.

(3) Traité intitulé : el mou' jam fi maaïri achâri'l aajam (éd. Browne et Mirza Muhammad of Qazwin, *Gibb Mem.*, X). Cf. Browne, *op. cit.*, II, p. 488 ; Grundriss der iran. Phil., II, p. 343 ; R. M. M., X, p. 294.

(4) *Grundriss*, II, p. 269.

(5) Tarikh-i-gouzidah. Ce chapitre traduit par E.-G. Browne (*Biog. of persian poets*, J. R. A. S., octobre 1900 et janvier 1901).

(6) *Ibid.*, n° 83.

(7) *Ibid.*, n° 77.

(8) *Ibid.*, n° 21 (Il était né à Qazwin, dans le quartier de Roustouq el Qoutn).

de Qazwin, Radi ed Din Baba (1), compatriote du précédent et intendant des fermages du Diarbékir ; Baha ed Din de Zandjan (2), auteur de poèmes où s'entremêlent les vers turcs et persans ; Nizam ed Din (3), auteur, lui aussi, de qacidas bilingues (arabe et persan) ; Imad ed Din Fadhlawaih dont Moustawfi cite quelques vers peu édifiants (4) ; Baha-i-Jami (5), plus panégyriste que lyrique. Tous ces poètes florissaient sous le règne d'Abaqa-Khan, et les quatre derniers d'entre eux jouissaient de la protection du ministre Chams ed Din Jouwaini (6).

L'histoire de ce grand homme d'état permet précisément d'établir, de façon très approximative il est vrai, l'époque de la mort de Saadi : question fort obscure et controversée, car les biographes persans se partagent entre deux dates. Les uns (Moustawfi, Khondémir, Ahmad Razi) tiennent pour le 17 dhou'l hijja 690 (11 décembre 1291) ; les autres (Dawlatchah (7), Jami (8), Hadji Khalfa) (9) donnent la date de chawwal 691 (septembre-octobre 1292). Saadi serait donc mort à l'âge de 107 ou 108 ans, ce qui, dès d'abord, paraît assez surprenant (10).

(1) Browne, *op. cit.*, n° 34. Sur son fils, également poète, cf. *ibid.*, n° 56.

(2) *Ibid.*, n° 16. Cf. une de ses qacidas dans Dawlatchah (éd. Browne), p. 182.

(3) *Ibid.*, n° 82.

(4) *Ibid.*, n° 54. Sa plaisanterie donne une fâcheuse idée de l'humour à son époque, tout comme, au reste, le recueil des facéties de Saadi et sa conversation avec Houmam ed Din de Tabriz.

(5) *Ibid.*, n° 17 et cf. Hammer, *Schöne Redekunst*, p. 221.

(6) Sur les contemporains de Saadi, cf. Grundriss, II, p. 267-269 ; Browne, *Literary history*, II, p. 467 et suiv. — Un contemporain de Saadi, Najm ed Din Hamkar, est signalé par Schefer (*Chrest. persane*, I, p. 119). Enfin le célèbre historien Wassaf (Abdallah ibn Fadl Allah) était né à Chiraz en 1263.

(7) Cité Defrémery, *Gulistan*, p. XXXIX. Ce qui n'empêche pas Dawlatchah d'affirmer au préalable que Saadi serait mort vers 1263 (H. 661) au temps de Mohammed Chah ibn Mohammed ibn Sankar Chah ibn Saad ibn Zangi (c'est-à-dire du prédécesseur et frère de Salgourchah, ce qui est inadmissible, puisque Saadi a dédié des poèmes à ce dernier).

(8) *Nafahat el ouns* (éd. Calcutta), p. 699.

(9) *Lexicon* (éd. Flugel), V, p. 230.

(10) Sacy (*Biographie*) fait mourir Saadi à 120 ans ; Ouseley (*Persian poets*)

Or, quelques années auparavant, les protecteurs de Saadi, Chams ed Din et Ala ed Din Jouwaïni, tombés en pleine disgrâce, mouraient tragiquement. D'abord desservis auprès de l'ilkhan Abaqa, ils s'étaient justifiés et, sous Ahmad Takoudar, son frère et successeur (1282), avaient recouvré pleine faveur. Mais, deux ans plus tard, Takoudar, battu par son neveu Arghoun, était assassiné sur son ordre. Les frères Jouwaïni payèrent cher l'amitié de l'ilkhan défunt : Ala ed Din, ses biens confisqués, et accusé de concussion, mourut d'une attaque en 1283 ; Chams ed Din, moins heureux, fut mis en accusation et exécuté l'année suivante, ainsi que ses quatre fils.

Voilà donc les protecteurs de Saadi morts, laissant une mémoire compromise. Saadi leur doit sa fortune, sa tranquillité, les saintes joies de l'amitié, tout enfin ; et il les laisse tomber dans l'oubli, alors qu'il a composé tant de chants funèbres sur des personnages qui le touchaient de moins près ! Il est vieux, n'a plus rien à attendre de l'existence (1). Que risque-t-il même en imitant l'indignation de son grand ancêtre Firdousi contre le sultan de Ghazna ? Mais rien, pas même une allusion, si voilée soit-elle.

On dira que, peut-être, il avait composé les poèmes que la gratitude devait lui dicter, et que ces poèmes furent supprimés dans la recension de ses œuvres, par haine des deux ministres déchus. Mais cela est inadmissible, car les poèmes dédiés à Saljoukchah, ennemi juré des Mongols, et de mémoire plus sinistre, n'en ont pas moins été conservés. Il semble donc permis de croire, en dépit des assertions de ses biographes, que, lors de la triste fin de ses protecteurs, Saadi était déjà mort (2).

adopte l'année 691 ; G. Flügel indique le 24 décembre 1291 comme jour de l'enterrement du poète (Ersch et Grüber, art. Perser) ; B. de Meynard (*Boustan*, préf., p. 25), l'automne de 1292 ; le *Grundriss*, à la fois les dates de 1291 et 1292. En revanche, Ethé (*Der çufismus*, p. 102), l'année 1263.

(1) « Celui qui n'a plus rien à espérer ni à craindre ne tremble pas devant les armées de la Chine et de la Tartarie », déclare-t-il dans une élégie persane (Cité Barbier de Meynard, trad. du *Boustan*, introd., p. 23).

(2) Comment préciser une date ? Doit-on supposer une erreur de chiffre ?

Il disparaissait en pleine gloire, laissant une renommée intacte : il n'avait rien demandé à la fortune et avait évité ses terribles retours. Il se contentait de léguer un peu de gloire à sa ville natale. Chiraz, au reste, avait compris le génie de son poète et fit mentir le proverbe : « Nul n'est prophète en son pays ». Saadi fut inhumé non loin de son ermitage, aux environs de la ville (1) ; le lieu de sa sépulture devint rapidement un but de pèlerinage ; plusieurs personnages pieux sollicitèrent l'honneur d'être inhumés auprès de lui ; un siècle plus tard, le grand lyrique Hafiz (mort en 1389) venait reposer dans le voisinage.

Les voyageurs ont décrit à plusieurs reprises le tombeau de Saadi : au quatorzième siècle, Ibn Batoutah (2), passant à Chiraz, ne manque pas de le visiter et parle du « vertueux cheik connu sous le nom d'as-Saadi ». Du tombeau dépend un ermitage avec jardin ; non loin prend source le Rouknabâd, rivière de Chiraz. On y voit de petits bassins de marbre où les Chiraziens lavent leur linge, et dont Ibn Batoutah n'hésite pas à attribuer la construction à Saadi. Dawlatchah, au seizième siècle, n'ajoute rien à cette description, mais témoigne que l'aspect général des lieux n'a pas varié ; il retrouve les mêmes bassins et note l'affection des Chiraziens pour le tombeau. Plus tard, une colline voisine fut nommée « colline de Saadi » et surmontée d'une tour. Au dix-huitième siècle, la tombe se trouvait en mauvais état (3) : Kérim-Khan

671 ou 681 au lieu de 691 ? Mais pourquoi telle date plutôt que telle autre, en l'absence de tout document certain ? Toutefois, si Saadi fut réellement invité vers 1280 par le gouverneur du Moultan, on pourrait admettre qu'il mourut entre 1280 et 1283, c'est-à-dire âgé de 96 à 99 ans.

(1) Il parle dans le *Gulistan* (p. 201, III, 28) de l'oratoire champêtre (mouçallah) de Chiraz.

(2) *Voyages*, II, p. 87.

(3) Engelbert Kaempfer, *Amoenitates exoticae* (Lemgo, 1712) : « Totum mausoleum, vetustate deturpatum, ad ruinam graviter inclinat... Hortus sabulosi fundi, omnique cultu destitutus et neglectus, nihil quod praedicare possim, calamo substituit » ; W. Franklin, *Observations made on a tour from Bengal to Persia in 1786-1787* : « The building is now going to ruin, and unless repaired, must soon fall entirely to decay. It is much to

(1752-1779), désireux d'honorer le souvenir du poète, fit construire un petit édifice et confia l'enclos à la garde d'un derviche (1).

Vers 1840, l'architecte Pascal Coste, chargé d'une mission en Perse, joignit à un croquis du tombeau de Saadi cette courte description : « Plus près de la ville (que le tombeau de Hafiz) se trouve le tombeau de Saadi. Dans une salle voûtée, à l'angle d'un grand bâtiment entouré d'un mur de clôture avec un jardin, se trouve la tombe du Cheikh. C'est un sarcophage en pierre calcaire tendre, couvert d'ornements et d'inscriptions arabes et persanes ; au pied de ce monument se trouve un bassin d'eau limpide rempli de poissons qui, par respect pour la mémoire du Cheikh, sont réputés sacrés (2). » Ce petit fait, déjà signalé par W. Ouseley, prouve une fois de plus le culte que les Chiraziens n'ont cessé de vouer à leur poète. Aujourd'hui encore, ils honorent en sa personne, non seulement la supériorité du talent littéraire, mais les vertus, plus estimables encore et plus rares, qui caractérisent l'honnête homme.

be regretted that the uncertain state of affairs in the country will not admit of any one's being at the expense of repairing it » (Trad. française par Langlès : *Voyage du Bengal à Chiraz*, I, p. 114).

(1) Selon W. Ouseley (*Travels*, II, p. 26), vers 1811, lorsqu'il visita Chiraz, une des portes (Derwazeh-i-Saadi) conduisait au tombeau par le pont : Poul-i-Saadi construit sous Kérim-Khan. Sur le tombeau, cf. en outre : Chardin, *Voyages* (éd. Langlès, 1811), VIII, p. 428 ; Scott Waring, *Tour to Schiraz* (London, 1807), p. 60-62 ; Morier, *1er voyage en Perse* (trad. franç. 1813), p. 60-61 ; *id.*, *2e voyage en Perse* (trad. franç., 1818), I, p. 143-144 ; W. Ouseley, *Travels* (London, 1821), II, p. 8-10 et pl. XXV ; Gore Ouseley, *Persian poets*, p. 19-21 ; Pierre Loti, *Vers Ispahan*, p. 106-107.

(2) *Monuments modernes de la Perse* (1867), p. 56-57.

CHAPITRE II

LES ŒUVRES ET L'ÉDITION DE CALCUTTA

Les œuvres complètes de Saadi forment deux gros volumes imprimés à Calcutta, volumes représentant, d'après l'opinion généralement admise, la recension d'Ali ibn Ahmad Abou Bakr de Bisoutoun (1). Ce personnage dont le nom même n'est pas sûrement établi, se mit à réunir pour la première fois les œuvres de Saadi, un demi-siècle environ après la mort du poète. D'après l'introduction qu'il plaça en tête de sa recension, il aurait, en 1325 (H. 726), classé les poèmes lyriques de Saadi par ordre alphabétique, en se basant sur leur première lettre ; puis, neuf ans plus tard, abandonnant ce classement, rangé les poèmes d'après l'ordre alphabétique de la dernière lettre des vers (2). Il ajoute qu'il se serait borné au diwân, c'est-à-dire aux seules œuvres lyriques de Saadi, sans s'occuper des œuvres en prose, non plus que du *Gulistan* ni du *Boustan*.

L'ordre adopté par cet éditeur fut respecté par les copistes des manuscrits de Saadi, et, en 1791, les éditeurs de Calcutta, Harington et Moulwi Mohammad Rachid, n'hésitèrent pas à suivre la tradition ; tradition déplorable, au reste car — il est superflu de le démontrer — cet ordre alphabétique ne répond nullement à l'ordre chronologique. Et quant à cette chrono-

(1) Sur ce personnage, cf. Flugel, *Handschriften des Hofbibliothek zu Wien*, I, n° 530-532. Sur Bisoutoun, l'ancienne Beh stoun, cf. *Encycl. Islam*, s. v., Bisutûn.

(2) J. Mohl (J. A., 1861, t. XVIII, p. 88) déplore, à propos de Hâfiz, « l'absurde ordre alphabétique qu'il plait aux Persans de donner à leurs divâns ».

logie elle-même, tout effort pour la rétablir serait superflu.

Au demeurant, Ali ibn Ahmad de Bisoutoun n'avait fait que se conformer à l'usage : les recueils poétiques (dîwâns) des poètes persans se trouvent d'ordinaire disposés sur le même plan. On peut donc appliquer à Saadi ce que Barbier de Meynard (1) écrivait à propos des odes de Hâfiz : « On sait que les éditeurs indigènes se bornent à réunir les pièces d'un dîwân d'après l'ordre alphabétique de la rime, sans tenir compte ni de leur date, ni des circonstances et du milieu qui les ont produites. Il serait donc bien difficile, sinon impossible... de rétablir les odes dans l'ordre chronologique. »

Par conséquent, aucun moyen d'essayer une étude, même approximative, de l'évolution poétique de Saadi : il faut donc se résigner à examiner son œuvre en bloc, et à se passer du plaisir qu'on éprouve, en étudiant les écrivains occidentaux, à contempler la genèse, les progrès, l'apogée et parfois le déclin de leur talent ou de leur génie.

On pourrait peut-être supposer que tous les poèmes empreints de mysticisme appartiennent à la vieillesse de Saadi, encore que, sous l'influence de ses maîtres de Bagdad, il en ait sans doute composé plusieurs au temps de sa jeunesse. Mais cette hypothèse même ne servirait de rien, car les poèmes mystiques de Saadi passent souvent d'un recueil à l'autre suivant la fantaisie des copistes de manuscrits.

C'est donc l'ordonnance la plus arbitraire. Mais, à ce manque de chronologie, s'en ajoute un autre plus grave : celui de la sûreté du texte. Les copistes des manuscrits de Saadi, aussi bien que ceux des autres poètes persans, ne craignirent pas d'en user librement à l'égard du texte qu'ils avaient sous les yeux et il est probable que les œuvres de Saadi, sous leur forme actuelle, renferment tout ce que contiennent des manuscrits tardifs, c'est-à-dire force erreurs et interpolations : une édition critique du texte reste donc fort souhaitable. Les manuscrits de Saadi, conservés dans les

(1) *La poésie en Perse*, p. 52.

bibliothèques et actuellement fort nombreux, se divisent en deux familles principales : les manuscrits persans-turcs et les manuscrits persans-hindous (1), ces derniers servant de base à l'édition de Calcutta, mère des éditions indigènes postérieures et de la plupart des éditions du *Gulistan* et du *Boustan* publiées en Europe (2).

Jusqu'à l'édition de Calcutta, Saadi n'était guère connu en Europe que par le *Gulistan* et le *Boustan*. D'Herbelot parlait, il est vrai, dans sa *Bibliothèque orientale*, d'un autre recueil, les *Moulammaât*, dont le titre, ajoutait-il, « signifie en arabe des étincelles, des rayons et des échantillons ». Mais, à part le *Gulistan*, rien n'était traduit ni édité. Depuis, les traductions des différents recueils se multiplièrent dans les principales langues de l'Europe. Mais, si l'on met de côté quelques travaux critiques (Cf. Bibliographie), l'édition de Calcutta reste jusqu'à présent sans seconde.

Elle comprend quatorze recueils purement poétiques auxquels s'ajoute une série d'opuscules en prose, le *Gulistan* et un court recueil de facéties, les uns et les autres entremêlés de prose et de vers. Chaque recueil poétique est rangé d'après la dernière lettre de la rime, indépendamment des autres.

A la préface d'Ahmad de Bisoutoun font suite les opuscules en prose ou « risâlahs ». Le premier de ces opuscules constitue en quelque sorte une introduction écrite par Saadi, soit à l'ensemble de ses œuvres (ce qui paraît plus probable), soit exclusivement à ses opuscules en prose. Saadi y joue sur le mot arabe *safinah* signifiant à la fois : vaisseau et livre. Dieu, dit-il, a, sur l'océan de l'Être, lancé le vaisseau de l'humanité qui, sans cesse, va de l'avant. Par conséquent, l'homme (et c'est là une conséquence dont on ne saisit pas clairement la nécessité), et particulièrement le mystique (le çoufi), doit posséder un vaisseau qui lui assure le salut sur l'océan de la vie. Jadis Noé exhorta ses contemporains à la

(1) Graf, *Rosengarten*, p. XVIII.

(2) Sauf celle de Sémelet, basée sur des manuscrits plus spécialement persans-turcs.

piété, et, désespérant de les convaincre, construisit pour lui-même une arche, sur l'ordre de Dieu. Eh bien ! pour l'esprit, il en est de même : l'esprit a beau exhorter le sentiment, il n'en est pas écouté. Alors il se construit une nef salvatrice, et cette nef (*Safînah*), c'est un livre (*Safînah*). C'est ce que Saadi désire avoir accompli en composant ses œuvres.

Le deuxième opuscule comprend cinq séances mystiques (*majlis*) consciencieusement étayées de citations du Coran et des paroles attribuées à Mahomet (*hadith*). La première de ces séances est, à la vérité, une *moulammaa* (poème où les vers arabes et persans s'entrecroisent) en seize distiques à la louange d'Allah et de Mahomet. La troisième et la quatrième, plus importantes, méritent une courte analyse : la troisième, mélange continuel de phrases arabes et persanes, débute par une série d'exhortations à entrer dans la vie mystique et à abandonner les soucis de ce monde. L'exclamation domine, car il s'agit bien d'un sermon, sermon basé sur des exemples empruntés aux traditions courant sur la vie de Moïse et d'Ali. Vient ensuite une anecdote au sujet de l'ascète Abou Yazid (Bayazid) de Bistam, anecdote que l'on retrouve dans le *Pend-Nâmeh* de Farid ed Din Attar (1). Tout cela fort lourd de ton, fort loin par conséquent de la manière habituelle à Saadi et insuffisant à caractériser précisément son mysticisme, en dépit de l'opinion de l'éditeur Guedemann qui déclare dans sa préface : « *Eam elegi partem quæ.... Sa'dii Ssufiismum, qui e Gulistâno et Cassidarum libris non satis elucet, magis illustraret* ».

La quatrième séance, plus longue, commence par les louanges de Dieu, sage ordonnateur de la nature, et bienfaiteur de tous les êtres, louanges analogues à celles du début du *Boustan*. Elle se divise en deux points. Premier point : la vie terrestre n'est qu'un songe ; seule la vie future existe réellement. Aussi, ne vous attachez pas à la vie d'ici-bas (2). Les exemples destinés à soutenir ce point, plus significatifs

(1) Trad. Sacy, p. 231.

(2) Ce n'est là, somme toute, que l'idée fondamentale du çoufisme.

que ceux de la troisième séance, méritent une mention. D'abord Loqmân qui, à l'ange de la mort s'étonnant de le voir sans une maison à lui, répond : « Cela reviendrait à me créer un motif de regretter ce monde qui n'en vaut point la peine. » Puis Noé qui, interrogé sur la vie terrestre, répond : « C'est une maison à deux portes, l'une d'entrée, l'autre de sortie. » Vient ensuite la fameuse anecdote, plusieurs fois reprise, du prince et du derviche : le derviche veut entrer dans le palais qu'il prend pour un caravansérail ; on lui répond : « C'est le palais du prince. — A qui appartint-il tout d'abord ? — A mon aïeul » répond le prince. « Et ensuite ? » demande le derviche. « A mon bisaïeul, à mon trisaïeul » et ainsi de suite ; de sorte que le derviche finit par conclure : « Une maison où il a passé tant de générations n'est en somme qu'un caravansérail. » Le second point de la séance consiste en ceci : l'amour de la vie terrestre est un solide filet, la volupté de la vie terrestre un tas de grains, le démon un chasseur rusé ; celui qui aime la vie est un oiseau attiré par le grain. Heureux celui qui échappe aux lacs du chasseur ! Suit le développement de cette idée, sous la forme imagée propre au génie persan en général, mais particulièrement caractéristique chez Saadi. On y lit cette apostrophe où il se montre plus âpre et plus vigoureux qu'à l'ordinaire : « O homme, ne blâme pas les adorateurs d'idoles..... car ils ne sont esclaves que de statues, et toi, tu l'es de l'or et de l'argent ! » La séance se termine par une série de préceptes de pauvreté, d'humilité, de charité et de renoncement destinés à réaliser l'union avec Dieu.

Le troisième opuscule (au sujet d'une question posée par le çâhib-dîwân Chams ed din Jouwaïni (1) a été intercalé par l'éditeur de Bisoutoun dans sa propre introduction : il le considère en effet comme apocryphe.

Le quatrième opuscule traite de la supériorité de la raison

(1) Ed. Calcutta, p. 7, recto. On en trouvera la traduction dans Graf, *Fruchtgarten*, p. 136-142.

('aql) sur le sentiment ('ichq). « Est-ce la raison ou le sentiment qui mène l'homme vers Dieu ? » demande, en huit distiques, l'interlocuteur de Saadi. Celui-ci répond : « Bien que ces deux facultés ne se réunissent pas dans un seul individu, elles coexistent pourtant dans ton cerveau et ton cœur éveillés. » Cet opuscule est considéré comme authentique.

Le cinquième opuscule, édité séparément par Barb, est intitulé : Conseils aux rois.

Le sixième comporte trois parties : la première narrant la rencontre de Saadi avec Abaqa Khan, à Tabriz (1) ; la deuxième, considérée comme apocryphe par l'éditeur de Bisoutoun (2), l'intervention de Saadi en faveur de son frère auprès de Chams ed Din Tazigouï (3) ; la troisième partie, court traité de politique dédié au gouverneur mongol Ankianou (4). « On est frappé, en lisant cet opuscule », dit Barbier de Meynard (5), « du ton de franchise presque rude avec lequel il parle au nouveau maître. Quelle meilleure preuve de la grande popularité qu'il devait à son talent. »

Le septième opuscule, se composant de trois séances, n'est autre qu'une parodie du deuxième dont il imite le style, mais sur un fond de plaisanterie. Il amuse au demeurant par le contraste continuel des idées comiques et du style sérieux. Saadi parodiant le Coran, cela paraît pour le moins étrange ; mais le court recueil de 9 facéties (moudhikât) graveleuses — pour ne pas dire ordurières — qui le suit immédiatement, va bien plus avant encore en cette voie. Il n'en est pas moins dépassé par le recueil des Khabitât (littéralement « turpitudes ») (6) dont le titre révèle suffisamment le contenu. C'est la veine du livre V du *Gulistan*, histoires équivoques et polissonnes, dues soit à un léger accès de sénilité, soit à une

(1) Cf. *supra*, p. 95. Traduite dans Defrémery, *Gulistan*, introd., p. 33.
(2) Cf. *supra*, p. 9, n° 3. Trad. Defrémery, *ibid.*, p. 30.
(3) Ed. Calcutta, p. 9.
(4) Cf. *supra*, p. 94.
(5) *Boustan*, introd., p. 23.
(6) Ed. Calcutta, p. 475-480.

complaisance du poète qui désirait satisfaire les goûts de ses protecteurs. Ce que laisse entendre au reste l'introduction du recueil : « Un prince me contraignit à composer un livre de futilités, sur le modèle de Soûzanî. Je ne le faisais pas, n'y ayant aucun goût. Mais comme je ne trouvais aucun moyen d'éluder son ordre, je composai ces vers, dont je demande pardon à Dieu très-haut. C'est un petit ouvrage de ton badin. Que les esprits distingués ne m'en blâment pas, car la plaisanterie est à l'entretien ce que le sel est aux mets ».

Soûzanî, c'est ce que la poésie persane a connu de plus licencieux et de plus hardi (1) ; et, malgré tout l'art qu'il y déploie, on regrette pour Saadi ces amusements en vérité indignes de son génie. « Les facéties », déclare Paul Horn, fin connaisseur de la littérature persane, « dépassent en indécence tout ce qu'un occidental peut imaginer » (2). M. E. G. Browne (3), d'autre part, s'attachant plus à la forme qu'au contenu, les signale comme poèmes du genre macaronique, contamination de l'arabe et du persan.

A ces œuvres en prose succèdent, dans l'édition de Calcutta, le *Gulistan* et le *Boustan* qui seront examinés plus loin (4). Puis les poèmes lyriques, le *diwân* proprement dit, formant treize recueils d'importance variable.

Ces poèmes commencèrent de bonne heure la renommée de Saadi : on a vu (5) que, dès son voyage à Kachgar, il était déjà réputé comme poète. Ces ouvrages n'auraient du reste pas suffi à lui assurer la véritable gloire littéraire que lui conquirent, plus tard, le *Boustan* et le *Gulistan* : on y perçoit déjà, et fréquemment, le penchant moralisateur qui lui est propre ; mais, en général, il se contente, dans ces poèmes, d'exprimer des impressions fugitives. Ce lyrisme n'est peut-

(1) Sur Soûzanî, contemporain du Sultan Sanjar (511-552/1117-1157), cf. Tarîkh-i-guzîdah (trad. Browne), n° 35.

(2) *Persische Litt.*, p. 136.

(3) *Literary History*, II, p. 65.

(4) Cf. *infra*, p. 123 et suiv.

(5) Cf. *supra*, p. 25.

être pas toujours très personnel, mais c'est bien cependant du lyrisme, au sens subjectif que suppose le mot. Tantôt il y dépeint un sentiment qu'il vient d'éprouver lui-même ; tantôt il prend prétexte d'un événement public qu'il exalte ou déplore, ajoutant ainsi à son lyrisme une note semi-officielle ; tantôt, enfin, — poésie purement officielle — il compose, en termes le plus souvent dithyrambiques, le panégyrique d'un prince ou d'un grand personnage (1).

Ces poèmes se divisent, au point de vue de la forme, en deux catégories principales : les qacidas et les ghazals. Ces formes n'existant pas dans la poésie occidentale, il est fort difficile d'assigner à ces termes un équivalent français. On admettra cependant, pour simplifier la question, que, très approximativement, l'élégie correspond à la qacida et l'ode au ghazal.

Les qacidas se subdivisent en trois recueils : qacidas arabes, qacidas persanes, moulammaât.

Les premières furent, en général, sévèrement appréciées. « En Perse et aux Indes », écrit M. E.-G. Browne (2), « il est généralement établi que les qacidas arabes de Saadi sont très remarquables. Mais les orientalistes les regardent comme de fort médiocres productions. Ses qacidas persanes sont, en revanche, supérieures. » Quant à Rückert, l'orientaliste-poète, plein d'assurance et de passion, il n'hésite pas à se prononcer *a priori* (3) : « Les qacidas arabes et les mulammaât sont sans valeur et surtout le texte s'en trouve mal établi. On peut dire sans exagération qu'elles contiennent à peine une ligne, à peine un mot exacts. Il faut toutefois faire une réserve sous ce rapport. J'ai eu à rétablir ce que je pouvais. Le reste blesse la grammaire et la métrique, mais le

(1) « Les poètes ne composent leurs panégyriques que lorsque l'empire jouit d'une grande prospérité et lorsqu'ils sont assurés de recevoir de larges gratifications. » Mohammed Ibn Ali Ravendy (cité par Ch. Schefer, in *Nouv. Mél. or. Bib. Ec.*, LL. OO, 1886, p. 7) ; sur Saadi, panégyriste, cf. *Grundriss*, II, 159.

(2) *Literary History*, II, 533.

(3) Cité Rückert, *Saadis Politische Gedichte*, p. 148.

poète lui-même n'a ni mieux su ni mieux voulu. » On se demande sur quoi Rückert se base pour affirmer que « le poète lui-même n'a ni mieux su ni mieux voulu », alors qu'il vient précisément de déclarer que le texte de son œuvre ne nous est pour ainsi dire pas parvenu. L'éditeur du travail de Rückert, M. Bayer, rétablit, il est vrai, l'équilibre, en déclarant dans le même ouvrage (1) : « Saadi profita de son séjour à Bagdad pour faire sienne la langue arabe qu'il parlait comme sa langue maternelle et pouvait consacrer à s'exprimer dans des poésies parfaites de forme. » Opinion à peu près conforme à celle d'Ibn Batoutah (2) qui affirme de confiance : « Saadi a souvent déployé beaucoup de talent dans ses compositions en arabe. » En fait les poésies arabes de Saadi ne méritent ni cet excès d'honneur, ni cette indignité ; il est certain qu'il maniait aisément cette langue, témoin (si l'on veut à toute force sacrifier les qacidas arabes) les vers arabes qui parsèment le *Gulistan* ; il est par contre aussi certain qu'il n'écrivait en cette langue qu'assez artificiellement, de même que l'on écrit en latin depuis les temps modernes. Au reste, à partir du douzième siècle de notre ère, la langue arabe avait cessé d'être généralement comprise en Perse et en Transoxiane : fait allégué par plusieurs auteurs, notamment par Fadhl Allah d'Isfizar dans sa traduction des vers de Kalila et Dimna (3).

Saadi n'était pas seul dans le Fars à composer des vers arabes : Amid ed Din Abou Naçr es Saad Abrizi (4), vizir du prince de Chiraz, Saad, père du protecteur de Saadi, lui avait sans doute donné l'exemple en composant à la fois des poésies arabes et persanes. D'autres persévéraient en cette voie, même sous la domination mongole (5). Après tout, un poète

(1) *Op. cit.*, p. 3.

(2) *Voyages*, II, 87.

(3) Ch. Schefer, Tableau du règne du Sultan Sindjar, in *Nouv. Mél. or.*, *Bib. Éc.* LL. OO., 1886, p. 13.

(4) Cf. Hammer, *Ilkhane*, II, 236.

(5) Cf. la trad. par E.-G. Browne du chap. de Moustaufi (Tarikh-i guzideh) sur les poètes : n° 30 (Rafi ed Din Bikrâni) et n° 82 (Nizam ed Din).

persan qui composait des vers arabes ne faisait en quelque sorte que revenir au passé, puisque, depuis la conquête de la Perse par les Arabes, les Persans avaient adopté la langue des vainqueurs, en attendant que le poète Roudagui réveillât le génie du vieil Iran qui sommeillait depuis trois siècles (1).

Saadi ne se contenta pas de composer des poésies arabes. De même que plusieurs de ses contemporains, il réalisa le tour de force poétique qui consiste à faire alterner les vers arabes et les vers persans : les poèmes de cette espèce forment son recueil de *Moulammaât*. Moulammaât, cela signifie : recueil de poèmes dits : moulamma'-i-mahjoûb (2), ghazals dans lesquels se suivent régulièrement distiques arabes et distiques persans. Parfois, le premier vers du poème est mi-arabe mi-persan (ou vice versa). Ce qu'on appelle en métrique persane : moulamma'-i-makchoûf. C'est notamment le cas de plusieurs des Moulammaât de Saadi. Ainsi dans le deuxième poème du recueil (éd. Calcutta, p. 250 v°), le premier vers est mi-arabe, mi-persan, le deuxième, mi-persan, mi-arabe, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la pièce, de sorte qu'un mot persan y rime régulièrement avec un mot arabe. Saadi, jouant la difficulté, ne se contentait pas, au demeurant, de rimer en deux langues ; la dernière pièce du même recueil est trilingue, c'est-à-dire composée d'une succession de trois distiques, le premier arabe, le deuxième persan, le troisième turc. Après le 18e distique arabe, quatre vers persans terminent le poème. Certains manuscrits afin de spécifier son caractère trilingue, l'intitulent : moutsallats (terme impropre, car ce participe arabe signifie : poème en strophes à trois hémistiches dont les deux premiers riment ensemble).

Saadi ne s'arrêta pas là, si l'on admet comme authentique certaine pièce de son dîwân, qui, à ce titre, n'est du reste

(1) *Ibid.*, n° 32 : « Roudagui fut le pionnier des poètes persans, qui, avant lui, s'exprimaient exclusivement en arabe » (Roudagui vivait au temps du prince Samanide Amir Naçr, 913-942/301-331).

(2) Cf. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 184.

pas unique dans la littérature persane (1) : à la page 463 r° de l'édition de Calcutta se trouve un poème ayant pour sujet le caprice de la bien-aimée. L'orientaliste Bacher qui étudia ce poème (2) réussit à établir l'identité des différents distiques : les onze premiers sont persans, mais les suivants appartiennent successivement au turc oriental, à une langue mongole (moghultcheh) qui est en réalité du turc, à l'arabe (tâzi), auk urde, au dialecte d'Idj (Fars), à celui de Cazeroun (3), au turc d'Asie mineure, au loure, aux dialectes de Kachan, du Kirman, d'Ispahan, de Cazwin, du Khorassan, à l'hindi, au dialecte de Chiraz et au zengui. Donc, en mettant de côté le persan littéraire, 16 dialectes se trouvent réunis en quelques vers. Il en fallait beaucoup moins pour attribuer à Saadi une réputation de poète polyglotte et, en 1843, Garcin de Tassy, dans le *Journal asiatique* (4), proclama Saadi le père de la poésie hindoustanie ; sa théorie fut réfutée en 1852 par Sprenger (5). Garcin de Tassy avait tout d'abord, dans son *Histoire de la littérature hindoustanie* (I, 434), adopté l'opinion du biographe Fath Ali Houçaïni Gourdazi, attribuant à un certain Saadi, né dans le Décan, les vers hindoustanis qu'une tradition conservée dans l'Inde mettait sous le nom du Saadi de Chiraz ; puis, se basant sur un biographe postérieur à Gourdazi, il publia son article de 1843. Sprenger, dans le sien, maintint l'attribution à Saadi du Décan, alléguant que l'attribution à Saadi de Chiraz était due à Qiyâm ed Din (Qaïm) dont le recueil biographique, rédigé en 1754, était par conséquent fort tardif, et que l'opinion de Gourdazi, plus ancien, lui semblait indiscutable. Actuellement, en dépit d'une réponse de Garcin de Tassy (6)

(1) Cf. Cl. Huart, Le Ghazel heptaglotte d'Abou-Ishaq Hallâdj. J. A. 1914, IV, p. 629.

(2) Z. D. M. G., XXX, 89.

(3) Dans le quatrain 83, Saadi parle d'un jeune Chirazien fils de bédouin et qui parle les dialectes de Cazeroun et du Louristan.

(4) J. A. 1843, 1re part. p. 5 et suiv. ; 2e part. p. 361 et suiv.

(5) J. A. S. of Bengal, XXI, p. 513.

(6) J. A., 1853, II, 369 : « Caïm et Kamal admettent Saadi de Schiraz parmi

la question paraît définitivement réglée : les poésies hindoustanies attribuées à Saadi de Chiraz appartiennent à son homonyme du Décan, et Barbier de Meynard, clair et précis comme d'habitude, a réglé le débat en quelques lignes (1).

Quant au poème polyglotte, composé sans doute par Saadi et dont il vient d'être question, il ne suppose pas la connaissance indispensable de tous les dialectes qu'il réunit : pour ceux de la Perse, le va-et-vient continuel des caravanes mettait le poète à même de rencontrer des voyageurs (ne fût-ce que les chameliers) des diverses villes de l'Iran, capables de le documenter sur leur vocabulaire : il s'agissait en effet de quelques mots de chaque dialecte, puisque ce poème représente une sorte de gageure, sans autre exemple dans l'œuvre de Saadi. Quant aux distiques en dialectes turc et hindi, il les avait peut-être composés lors même de son passage en Asie mineure ou en Hindoustan. De ce qu'un élève de rhétorique bâtit par hasard quelques vers latins, il ne s'ensuit pas qu'il soit latiniste, et c'est probablement à cette mesure qu'il convient de ramener l'habileté de Saadi en ce domaine (2).

Ces amusements assez vains ne sont au reste qu'accidentels dans l'œuvre du poète : y insister lui ferait peu d'honneur et constituerait une sorte d'injustice envers ses autres recueils.

Pour en revenir aux qacidas persanes (3), elles sont, les unes purement lyriques, les autres à tendances morales, d'autres enfin, simples panégyriques. L'élément lyrique y cède

les poètes indiens... Gurdézî, Mîr Taquî et Schorisch pensent au contraire que le Saadi qui a écrit en hindoustani est différent du premier. Je ne parle pas des autres biographes qui se taisent sur ce point. » Et cf. *Histoire de la littérature hindoustanie* (2e éd.), III, 2-4.

(1) *Boustan*, introd., p. 16. Cf. sur la question E.-G. Browne, *Literary History*, II, 533.

(2) Au demeurant, Saadi n'eut pas été seul à composer des vers en langues étrangères. Sans remonter jusqu'à Ménage et au Cardinal de Polignac, il suffira de nommer André Chénier et Swinburne.

(3) Cf. Graf, Z. D. M. G. (1855).

en général le pas au didactique et Saadi écrit à bon droit (6e qacida) : « Le caractère propre de Saadi est de prodiguer les bons conseils ; il a (en lui) un parfum de musc qu'il ne peut empêcher de se répandre. » A vrai dire, cette poésie moralisatrice prête peu à la variété : les mêmes pensées morales reviennent assez souvent sous une forme quelque peu monotone. Aussi la valeur de ces poèmes est-elle très variable. Si l'on trouve en quelques-uns le vrai souffle de l'inspiration soutenu par un style presque parfait, d'autres, par contre, paraissent prolixes et diffus ; les sentences morales s'y greffent plus ou moins péniblement, alourdissant la pensée génératrice du poème. Il est vrai que dans les panégyriques, cela même dénote en revanche quelque indépendance de pensée : alors que les poètes orientaux entassent en ce genre les éloges les plus outrés, Saadi joint régulièrement à ses flatteries, une série de conseils ; il n'oublie pas, au demeurant, de prêcher la générosité, et va même parfois jusqu'à prendre les allures d'un véritable quémandeur.

Il est possible de dater approximativement certaines des qacidas persanes. Les nos 20 et 38 pleurent une jeunesse follement gaspillée et furent donc composés, soit à la fin des voyages de Saadi, soit après son retour à Chiraz, retour célébré d'autre part dans la qacida no 11 où le poète chante l'agrément de son pays natal et la fuite du temps inexorable. En outre, celles qu'il dédie à de grands personnages (en laissant de côté les anonymes) nomment Abaqa-Khan, les deux frères Jouwaini (il adresse à chacun d'eux quatre qacidas), le prince Saljoukchah, le Gouverneur Ankianou, Chams ed Din Houçaïn (no 13), Majd ed Din (no 18). Une grande partie du recueil est donc postérieure à la composition du *Boustan* et du *Gulistan* : lyrisme de vieillard, suppléant souvent à l'inspiration par une artificielle rhétorique.

Assez artificiels eux aussi paraissent les poèmes formant le recueil des *marâthi* ou thrènes : Saadi déplore en termes pompeux le trépas des princes de Chiraz, Abou Bakr, Saad II, et consacre à chacun d'eux plusieurs pièces ; il y donne

d'autre part, en célébrant la mort du dernier calife de Bagdad, un pendant à sa première qacida arabe sur la chute de la capitale abbasside. Poésie officielle assez froide : le poète s'essouffle, accumulant des images cherchées, et court vainement après le naturel.

On en peut dire autant du recueil suivant, les *tarjiyât*, titre qui se traduirait, très imparfaitement du reste, par « refrains » ou « rondeaux ». Ces poèmes sont monorimes et cela seul laisse entendre quelle mince part ils réservent à l'inspiration proprement dite : ils sont conçus dans la note sombre et élégiaque, et, quant à la forme, dans le mètre poétique, dit : tarji band (1). Ce ne sont plus des qacidas, mais des ghazals, ghazals assez pénibles parce qu'assujettis à la convention d'une rime tyrannique.

Les véritables ghazals, odes où le poète se laisse aller librement à son inspiration, forment les quatre recueils suivants de l'édition de Calcutta, recueils qui semblent divisés plutôt d'après les époques de la vie de Saadi que d'après leur contenu (2). C'est là, suivant l'opinion de ses compatriotes, le meilleur de sa poésie lyrique. Jâmi, biographe de Saadi, n'hésite pas à voir en lui le modèle des poètes qui composent des ghazals. Dawlatchah (3) cite ce quatrain : « En poésie, trois personnages sont prophètes et peuvent dire chacun : Il n'y a personne après moi. Pour les descriptions, l'élégie (qacida) et l'ode (ghazal) : Firdousi, Anwari et Saadi »; il y ajoute ce commentaire : « Il est juste de reconnaître qu'auprès des élégies d'Anwari on peut placer celles de Khakâni ; auprès des odes de l'éminent cheik Saadi, celles d'AmirKhusraw ».

A la vérité, ces deux biographes négligent un autre auteur d'odes parfaites, compatriote de Saadi : Hâfiz. Hâfiz dépassera Saadi dans l'expression de la mélancolie qui paraît déjà cependant chez ce dernier, au milieu d'odes décrivant

(1) Rückert, *op. cit.*, p. 77.

(2) E.-G. Browne (*Literary History*, II, p. 535) cite intégralement un ghazal écrit sans doute quand Saadi était sur le point de quitter Chiraz pour Bagdad.

(3) Tazkarat-es-chouara (éd. Browne), p. 50.

ardemment le bonheur de la vie terrestre ; tout à coup, de la description la plus fraîche, s'élèvent les accents de la plus sombre tristesse : la vie est si courte, tout y passe si vite. C'est l'éternel chant de regret qui sommeille au fond de tout homme, presque inconscient en général, mais souffrant et sanglotant au fond de l'âme du poète :

... medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.

D'autres ghazals célèbrent la divinité, la nature, l'amitié, mais le sentiment qui les domine reste l'amour, avant tout amour de la vie, puis amour de l'être humain. Mais quel être humain ? L'ode persane excelle précisément à baigner de pénombre l'objet de son ardeur : la femme musulmane vit en général trop recluse pour faire éclore un véritable amour ; et des êtres jeunes, plus accessibles, sont nécessaires à l'inspiration des poètes orientaux qui ne sauraient concevoir, sur un simple regard, l'éternelle et chaste passion de Dante pour Béatrice.

Le premier recueil de ghazals, intitulé : *Tayïbât* (« les suaves ») (1), comprend 399 poèmes (éd. Calcutta, p. 264-366). On y trouve 25 mètres poétiques différents. Les Tayïbât semblent antérieures aux qacidas, mais il paraît peu probable que le recueil ait été formé avant 1262. Peu de passages permettent d'assigner une date à la composition de ces poèmes : un panégyrique de l'atabek Mouhammad (éd. Calcutta, p. 279), que le poète engage à écouter ses conseils de vieillard (pend-i-pirâneh), une sorte de dédicace à Saljoukchah commençant le recueil, après les inévitables invocations à Allah et au Prophète, sont les seules qui renferment un élément historique.

Le deuxième recueil, intitulé : *badaï* (« merveilles ») comprend 192 pièces (éd. Calcutta, pp. 367-414). Un poème à la louange d'Allah ouvre le recueil dont le contenu est analo-

(1) Le mot se trouve employé dans une pièce (éd. Calcutta, 281 v°, *in fine*) : « Le poison venant de toi est un nectar, les vilenies (talkhî) sortant de ta bouche deviennent suaves (tayibât). »

gue au précédent. Saadi semble avoir particulièrement estimé cette partie de son œuvre, car il s'y écrie : « Ecoute simplement ma parole exquise, toi qui voyages bien loin pour rapporter les trésor des mers et des mines. Si tu n'as pas dans tes bagages les « merveilles » de Saadi, quel cadeau apporteras-tu aux penseurs ? » (Calcutta 404 v°, début). Quant à la date du recueil, il s'y déclare assez souvent vieillard (*pîr*) (1) ; il semble revenu à Chiraz (p. 406 v°). Enfin, deux poèmes (p. 373 et 383) dédiés au prince Saad, mort en regagnant Chiraz, quelques jours après son père Abou Bakr (2), sans avoir le temps de régner, furent sans doute composés à la même époque que le *Gulistan* et le *Boustan*. La longueur des poèmes est variable : de 5 à 23 distiques.

Le troisième recueil, les *Khawâtim* (« les bagues ») (3), comprend 63 pièces (éd. Calcutta, pp. 415-429), allant de 5 à 19 distiques, et représente ce que Saadi a réalisé de plus achevé dans le mode lyrique. Le contenu y vaut la forme et l'on sent le poète parvenu au comble de son art. Il chante son amour, mais avec l'équivoque ordinaire à la lyrique persane : le poète s'adressant à la divinité exprime sa passion d'une manière si tendre, pour ne pas dire si sensuelle, que, dans l'esprit du lecteur, un doute troublant ne cesse de flotter : quel est cet Ami, dont le désir éperdu fait gémir le poète, dont la vue lui est continuellement refusée, dont la splendeur augmente encore par suite de l'indignité et du néant de son adorateur ? cet être mystérieux qu'on aime de toute la force de son corps et de son cœur, auquel on se dévoue sans retour en dépit de tous ses dédains, en lequel on s'efforce sans cesse de se confondre et de s'anéantir? Panthéisme, dira-t-on. Et ce panthéisme, particulier au génie mystique de l'Iran, applique à l'objet de son culte les images de tous les aspects

(1) Notamment p. 388 v°. La pièce p. 391 v° contient, elle aussi, des signes de vieillesse : « Toute la fortune de Saadi, c'était sa douce éloquence ; elle l'a abandonné et je ne sais ce qui lui restera. »

(2) Abou Bakr y est nommé Abou Naçr ; sans doute erreur de copiste.

(3) Cf. Graf, Z. D. M. G., XV, 554.

du monde extérieur, de l'homme comme de la nature, comparant la taille de l'Ami au cyprès élancé et sa face à la lune brillante, décrivant amoureusement sa boucle de cheveux parfumée et la flèche de son regard décochée par l'arc de son sourcil. A travers ces images physiques, sur lesquelles le poète poursuit l'ombre d'une immatérielle divinité, on ne peut qu'hésiter malgré soi : Ami terrestre, Ami céleste, lequel des deux ? ou seulement, dans cet hymne mystique à la beauté, se trouvent-ils inextricablement confondus ?

Le recueil des Khawâtim est dédié au prince de Chiraz Abou Bakr, nommé (comme dans les Tayïbât) Abou Naçr au cours de la pièce finale, pièce où l'on trouve des vers analogues à ceux de l'introduction du *Gulistan* célébrant le retour à Chiraz (1). Aucune indication chronologique, sinon celle-ci, très vague : une pièce (2) où le poète parle de son vieil esprit tourmenté par un nouvel amour. En tout cas, du fait qu'il est dédié à Abou Bakr, le recueil est, dans son ensemble, antérieur aux deux précédents ; le poète se trouve alors en pleine célébrité, témoin ce passage : « La magie de ma parole s'est répandue dans le monde entier. Mais par celle de ton regard je suis resté enchanté sans pouvoir réagir » (3). Et plus loin : « Tu as entendu dire que les paroles de Saadi se répandent de Chiraz par le monde comme le musc de Khoten (4) ».

Le quatrième recueil des ghazals, intitulé : *Ghazaliyât-i-qadim* (ghazals anciens) (5), est moins important au point de vue de son contenu. Mais comme il s'agit de ghazals anciens, c'est-à-dire « à la manière des anciens maîtres », une étude de ces poèmes, avec comparaison à leurs modèles, serait précieuse : étude qui suppose au préalable une édition critique du texte de Saadi, trop incertain encore dans l'édition de Calcutta. Le recueil semble une œuvre de jeunesse.

(1) Bacher, *Sadi-Studien*, p. 91.
(2) Ed. Calcutta, p. 427-v°.
(3) Ed. Calcutta, p. 420-v°.
(4) Ed. Calcutta, p. 427-v°.
(5) Cf. Z. D. M. G., XXX, p. 91.

Outre les qacidas et les ghazals, les œuvres proprement lyriques de Saadi se composent de trois courts recueils : des quatrains (roubâ'yiât), des fragments (mouqatta'ât) et des vers isolés (moufradât).

Le recueil des quatrains (1) est, somme toute, factice, car on en rencontre d'autres, épars dans le diwân de Saadi, par exemple dans le *Çahib-Nâmeh* dont il sera question plus loin (2). Outre la commodité du quatrain pour exprimer une courte pensée, Saadi voulut peut-être rivaliser avec les grands poètes, Khayyâm, Abou Saïd, qui l'avaient précédé dans ce genre et lui restent au demeurant supérieurs.

Quant aux vers isolés et aux fragments, ils forment une série d'observations basées sur l'expérience que le poète a tirée de l'existence ; certains confinent à l'épigramme, mais la note dominante est celle de l'aphorisme poétique. On est ainsi ramené insensiblement à la tendance morale qui constitue le fond du génie de Saadi et qui trouve son expression la plus ample dans ces trois recueils : le *Çâhib-Nâmeh*, le *Gulistan*, le *Boustan*.

Le *Çâhib-Nâmeh* ou « çâhibiyah » (éd. Calcutta, pp. 438-451) a fait l'objet d'une édition critique de W. Bacher : dans sa préface, celui-ci déclare assez justement que son travail joue, en quelque sorte, le rôle d'édition princeps en comparaison de celles qui l'ont précédée. Il suffit en effet de comparer le texte de l'édition de Calcutta à celui de Bacher pour constater quelles divergences les séparent. En outre, les différents manuscrits, mélangeant plus ou moins le *Çâhib-Nâmeh* et les *mouqatta'ât*, créent ainsi un autre élément de confusion. Bacher a prétendu démontrer d'autre part que le 5e opuscule en prose (éd. Calcutta pp. 19-25) servait en réalité d'introduction au *Çâhib-Nâmeh* (3). Cette affirma-

(1) Graf. Z. D. M. G., XVIII, p. 570.

(2) Cf. entre autres un quatrain isolé, éd. Calcutta, p. 473-vo.

(3) Il déclare se baser sur un manuscrit de Gotha, où se trouve, à la fin de la 3e risala, cette phrase qui précède la partie versifiée du *Çâhib-Nameh* : « La prose de cet écrit est finie ; je commence les vers. »

tion a été combattue par le Dr Rieu (1) : le 5e opuscule serait au contraire indépendant et, s'il faut une introduction au *Çâhib-Nâmeh*, ce serait plus logiquement le 3e opuscule rapportant un entretien entre Chams ed Din Jouwaini et Saadi. Le recueil est en effet dédié au Çâhib-Diwân, d'où ses deux titres employés l'un ou l'autre suivant les manuscrits. Voici cette dédicace assez pompeuse (éd. Calcutta, p. 443 v°) : « Ce livre des enseignements, en poésie et en prose élégantes, livre qui convient à la cour des rois et des princes, je l'ai envoyé au seigneur, Maître d'un horoscope heureux, afin qu'il l'accepte avec le regard du contentement. » Saadi tenait sans doute très particulièrement à satisfaire Chams ed Din, dans l'espoir d'une fastueuse rémunération, car l'ouvrage renferme plusieurs allusions à la générosité des grands « aussi étendue que l'océan ». Par exemple : « Faites parvenir à l'entendement du prince, lorsque l'occasion est propice, ceci : O toi dont la main est la clef qui ouvre les trésors des largesses, de par la grâce qui t'est naturelle, dans le verger des réalités, aucune floraison ne s'est flétrie il est vrai, mais aussi aucun parfum ne s'est exhalé. Sans doute la générosité est la manière habituelle des nobles ; on m'a dit que tu en as ainsi usé envers moi, mais je n'ai rien reçu » (éd. Calcutta, 443-v°). Au reste l'effort du poète ne semble pas avoir été vain, car il dit plus loin : « Seigneur, tu m'as envoyé l'honneur et l'argent. Que ta fortune s'accroisse, que ton ennemi succombe, que chacun de tes dinars devienne une année de ta vie, de sorte que tu vives encore 350 ans » (Il avait donc reçu 350 dinars). Chams ed Din avait invité le poète à se rendre auprès de lui : Saadi s'excuse en alléguant son désir de terminer sa vie dans la retraite : « Le maître du diwan suprême dit : Pourquoi ne viens tu pas à la Cour ? Mais avec les besoins qui me sont propres, ce serait déraison de me montrer. » Plus loin, Saadi, protestant contre l'indulgence que lui témoigne le ministre, s'écrie :

(1) *Cat. persian mss. British Mus.*

« Ce n'est pas preuve d'amitié fraternelle que mes faiblesses soient à tes yeux des vertus. Non ! si j'agis contre le bon droit, tu dois, à cause de l'amitié, me traiter en ennemi. »

Bacher, dans son introduction, a caractérisé l'ouvrage en ces termes : « C'est une manière de journal poétique où il ne faut pas s'attendre à une unité de contenu et à une succession systématique des poèmes isolés ; donc une œuvre littéraire qu'on peut comparer aux « Proverbes en vers » de Gœthe et qui, en vertu de la variété des sujets traités, est tout indiquée comme introduction à l'esprit et à la langue poétique de Saadi et à la poésie persane en général. »

« Introduction à la poésie persane en général », c'est légèrement exagérer. « A la langue poétique de Saadi », peut-être, encore qu'à ces aphorismes, se présentant sans suite ni développement logiques, manque ce qui fait tout le charme du *Boustan* et du *Gulistan* : des idées morales sans cesse illustrées par des apologues (1). La langue poétique de Saadi paraît autrement riche dans ses deux principaux ouvrages, alors que, si l'on y rencontre assez fréquemment des sentences bien frappées et, plus rarement, de courtes historiettes, l'ensemble du *Çâhib Nâmeh*, composé dans un style précis mais abstrait, fatigue à la longue. On pense aux quatrains moraux de Pibrac, si secs et impossibles à lire d'un trait : « Une morale nue apporte de l'ennui ».

« Introduction à l'esprit de Saadi », enfin, semble plus juste. Le *Çâhib-Nâmeh* contient en effet la quintessence des idées de Saadi sur l'existence. Le poète, dans cette œuvre postérieure au *Boustan* et au *Gulistan*, resserre sa manière et concentre sa pensée, sans concessions aux grâces. Il amasse, au profit de son protecteur, la somme de ses expériences, et jette sur la vie de ce monde un dernier regard de douce indulgence. La mansuétude pénètre tous ses conseils : justice envers les sujets, prudence envers l'ennemi, bonté

(1) On rencontre cependant quelques rares historiettes en vers, qui seraient, à vrai dire, plus à leur place dans le *Boustan* (éd. Bacher, p. 117, 125, 140).

envers son prochain, résignation aux événements. Tout cela s'exprime tour à tour en quelques lignes, sous forme d'observation, de pensée, de sentence ou d'épigramme, mais presque toujours sans le secours de l'image. Aussi ce recueil, si condensé qu'il soit, paraît inférieur au *Boustan* et au *Gulistan* dont, volontairement ou non, il reproduit parfois des distiques.

Le *Boustan*, terminé en 1257, constitue le « grand œuvre » de Saadi. L'école turque des commentateurs crut pouvoir déduire de certains passages du livre qu'il avait été rédigé, non en Perse, mais à Damas. L'un deux allègue, entre autres, ce passage : « Ces vers, j'en conviens, n'auront pas plus de valeur en Perse que n'en a le musc en Tartarie ; ma réputation, comme le bruit du tambour, gagne à être entendue de loin et l'absence jette un voile sur mes imperfections » (p. 9).

Mais, d'abord, rien ne permet de choisir Damas de préférence à tout autre lieu ; ensuite, le passage cité semble devoir être au contraire ainsi entendu : « Nul n'est prophète en son pays ; si mon livre parvenait de loin à ma patrie, il aurait plus de succès. » Le texte du *Boustan*, altéré et difficile, suscita en effet un double courant de commentaires : l'un venant de l'Inde, et utilisé par Graf dans son édition (Vienne, 1858) ; l'autre, d'origine turque, plus récemment étudié, et représenté particulièrement par Chami'i, Sourouri et Soudi (1). Ce dernier composa dans la seconde moitié du XVIe siècle une édition avec commentaires, où il utilisa les travaux de ses devanciers. Quant à Sourouri (2), on lui doit non seulement un commentaire en persan du *Boustan*, mais encore un commentaire en arabe du *Gulistan*, plus étendu et terminé en 1550 à Amasie, patrie de Strabon : ce dernier

(1) Cf. Barbier de Meynard, J. A., 1880, XV, p. 364. Le même orientaliste a donné, dans son introduction au *Boustan*, p. 31, une biographie détaillée de Soudi. Il s'y élève contre l'esprit de système des commentateurs turcs qui bâtissent sur quelques racontars populaires une biographie tout imaginaire de Saadi. Cf. en outre Grundriss der iran. Philol., II, 295.

(2) Cf. Brockelmann, *Arab. Litt.*, II, 438. On peut prendre une idée de son commentaire dans Graf, *Rosengarten*.

travail contient, outre des explications de noms propres et de proverbes, quelques vers et historiettes « en marge » de Saadi.

Le mot « boûstân » (persan : *boû*, parfum, et suffixe *stân* = lieu des parfums), a maintes fois servi de titre, soit à des recueils littéraires, soit à des ouvrages historiques, tant en arabe qu'en persan. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la longue liste donnée par le *Lexicon* d'Hadji Khalfa (1). L'ouvrage de Saadi, connu surtout sous ce titre, porte parfois, d'autre part, dans certains manuscrits (2), le nom de « Saadi-Nâmeh », c'est-à-dire « livre de Saadi par excellence ». Le poète lui-même le considérait comme tel, ainsi qu'il le déclare en ces lignes d'une modestie presque touchante (p. 9) : « Ce livre, précieux écrin... j'y ai prodigué les bijoux à pleines mains et pourtant je courbe ma tête avec confusion.... Lecteur intelligent et sage... j'implore timidement ton indulgence... N'aurais-tu à louer qu'un seul de mes vers entre mille, sois généreux et épargne-moi ton blâme. »

Le poème, car c'est en réalité, sous une forme anecdotique, une épopée morale (3), commence par une invocation à Dieu et un éloge du prophète et des quatre premiers califes (4). Cette invocation à Dieu ressemble à celle d'Attar et de Jalal ed Din, mais sans cette sorte de délire panthéiste

(1) Hadji Khalfa (éd. Flügel), II, p. 50-53, n° 1809 à 1829 (le n° 1828 concerne l'ouvrage de Saadi et les commentaires dont il fut l'objet). Un autre ouvrage est cité par Ibn Muyassar, *Annales d'Egypte* (éd. H. Massé), p. 70, l. 2. Cf. en outre Brockelmann, *Arab. Litt.*, index, s. v. ; Grundriss der iran. Philol., index, s. v.

(2) Par exemple le ms. de Gotha, utilisé par Bacher pour son édition du *Çahib-Nameh*.

(3) Le poème compte 4104 vers dans l'éd. Graf (Vienne, 1858).

(4) Blochmann, *Prosody of the Persians*, p. 93 : « Depuis le temps de Nizâmi, il est devenu obligatoire pour les poètes de commencer les Diwans, Mesnewis, etc., par la louange de Dieu, ensuite la louange du Prophète, la prière que le poète fait à Dieu pour soi-même, la louange du prince régnant, la raison de la composition du livre, la glorification du don de la parole et de la poésie. »

qui fait songer, lorsqu'on lit ces très grands poètes, à ce dont parle Platon dans son admirable dialogue d'Iôn. Puis, avant la louange du prince régnant qui termine la préface du poème, Saadi, suivant l'usage établi, expose ce qu'il a voulu réaliser (p. 8) : « J'ai élevé ce monument à la sagesse et l'ai disposé en dix chapitres. Le sujet du premier chapitre est la justice, la prudence dans la délibération, l'art de gouverner les hommes, la crainte de Dieu. Le deuxième traite de la bienfaisance et de la gratitude que les faveurs du ciel doivent inspirer aux riches. Le troisième décrit l'ivresse et les transports de l'amour, mais de l'amour mystique. Le quatrième est consacré à la modestie. Le cinquième à la résignation. Le sixième dépeint l'homme qui pratique le renoncement. Le septième traite de l'éducation. Le huitième, des actions de grâce que l'homme doit à Dieu dans la prospérité. Le neuvième, du repentir et de la voie du salut. Le dixième renferme des prières et la conclusion du poème » (1). Ce plan, on le verra, diffère assez peu de celui du *Gulistan* qu'il précède de quelques mois. Mais dans le *Boustan* circule un courant mystique beaucoup plus intense, courant dissimulé, il est vrai, sous une floraison, presque trop luxuriante, de métaphores et de jeux de mots : d'où parfois, prolixité (2). En revanche, pour l'orientaliste, le *Boustan* prête plus au commentaire que le *Gulistan*, grâce à l'abondance des anecdotes historiques, des proverbes, des allusions aux croyances des musulmans et des métaphores plus ou moins cherchées. Le *Boustan* fut au reste connu en Europe bien postérieurement au *Gulistan*, et J. Mohl le regrettait en ces termes (3) : « C'est un ouvrage qui a toujours été négligé en Europe, on ne sait trop pourquoi, car c'est un recueil d'anecdotes avec leur application morale, tout aussi gracieusement pensé et raconté et qui mérite tout autant de popularité que

(1) Sur la conclusion du poème, cf. Sacy, *Pend-Nameh*, p. 312-314, notes.

(2) Il faut ajouter que, sur ce point, Saadi fut dépassé plus tard par Jami et Houssain Waiz.

(3) J. A., 1851, XVIII, p. 159.

le *Gulistan.* » En fait, il fut moins populaire parce qu'il resta, jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle (1), dans le même cas que les œuvres d'autres poètes persans qui attendent, aujourd'hui encore, une traduction. Puis son caractère mystique, son style en général plus poétique que narratif, le rendaient moins facile à lire que le *Gulistan.*

Celui-ci, composé un an plus tard, est moins important. C'est en quelque sorte le *Boustan* dépouillé de son appareil mystique (si l'on met de côté le chapitre II, d'un mysticisme au demeurant très édulcoré). Texte moins long, plus facile à traduire, parce qu'une prose très élégante et, par comparaison aux autres recueils persans du même genre, extrêmement simple, y prend le pas sur les vers. On peut dire que, dans le *Gulistan*, les parties purement narratives sont écrites en prose, les vers réservés particulièrement à l'exposé des idées morales de Saadi, traduites en images.

Le mot « gulistân » (*gul*, rose, et suffixe *stân* = roseraie), employé comme titre d'ouvrage, a joui d'une moindre fortune que le mot « boûstân ». On usa plutôt en ce genre de ses synonymes : gulchen et gulzâr ; Hadji Khalfa (2) consacre au *Gulistan* une courte mention, énumérant les titres des chapitres où l'on rencontre, dit-il, « des proverbes curieux et des traits d'esprit remarquables ». Il y ajoute une liste de commentateurs du *Gulistan* (3).

L'ouvrage fut sans doute écrit assez rapidement puisque Saadi déclare dans sa préface l'avoir commencé au début du mois d'avril (« ardibéhicht », mois jalalien) (4) et ter-

(1) Hors une traduction d'Olearius, si rare qu'on peut dire qu'elle n'existe pas.

(2) *Lexicon* (éd. Flügel), V, p. 230-232, n° 10832. On y trouvera des ouvrages intitulés *Gulzâr* (*ibid.*, n°s 10830 et 10831) et *Gulchen* (n°s 10833-10840).

(3) Cf. Bibliographie (commentaires).

(4) Sur l'ère jalalienne, établie en Perse sous le Sultan Seljoukide Jalal ed Din Malik chah, grâce aux observations de plusieurs astronomes (parmi lesquels le poète Omar Khayyam), cf. Deguignes, *Histoire générale des Huns*, II, 215 (*Gulistan*, trad. Sémelet, p. 61, n. 127) et surtout *Encycl. Islam*, s. v. *Djalâlî.*

miné « alors qu'il existait encore des roses au jardin ». Les deux premiers chapitres auraient été rédigés en quelques jours, dans un style, dit-il (p. 16) « qui sera utile aux orateurs et augmentera l'éloquence des secrétaires ». Et, plus loin (p. 21), expliquant ce qu'il a voulu réaliser : « Nous avons fait entrer dans ce livre, d'une manière succincte, des choses curieuses, des traditions, des historiettes, des vers et des traits de la vie des anciens rois... Notre intention a été de donner de bons conseils ». En somme un livre de délassement qui néanmoins instruise. Et c'est ce qu'il laisse entendre dans cette invitation si douce (p. 15) : « A quoi te servirait une corbeille de roses ? Emporte plutôt une feuille de mon *Gulistan*. La rose vit seulement cinq ou six jours, mais ce parterre (le *Gulistan*) sera toujours beau. »

Car il a confiance en l'immortalité de son œuvre. Il a beau s'écrier (p. 10) : « O toi dont la cinquantaine est passée et qui es encore dans le sommeil ! », il n'en pense pas moins (p. 21) que : « Ce poème et son arrangement subsisteront des années, après que chaque atome de notre poussière sera tombé en un lieu différent. Notre but est de tracer une peinture qui nous survive.... »

Instinct toujours vivant au cœur de l'homme, de persévérer dans l'être, et plus intense encore lorsqu'il sent que son existence se hâte vers son terme (1). Aussi, combien il désire, avant de mourir, non seulement tenter de survivre par ses ouvrages, mais encore jeter par le monde quelques parcelles du trésor de son expérience ! En outre, il tient, en terminant son ouvrage, à le caractériser une dernière fois (p. 348) : « Le *Gulistan*... n'a pas été orné, par manière d'emprunt, de pièces de vers des poètes anciens, ainsi que c'est la coutume des auteurs (2). La majeure partie des discours de Saadi

(1) « Personne ne désire le non-être ; jamais la source de vie ne désaltère assez. » (*Çâhib-Nâmeh*, p. 117.)

(2) Saadi ne s'est pas fait scrupule de reproduire dans le *Gulistan* des vers du *Boustân*. Ils sont indiqués par Defrémery, *Gulistan*, index (s. v. *Boustân*). D'autre part, E.-G. Browne (*Literary History*, II, p. 536-538) a

excite la joie et se trouve mêlée d'agrément. Pour ce motif, la langue du blâme s'allongera chez les gens à courte vue... Mais il n'échappera pas à l'intelligence lumineuse des gens sensés... que le remède amer de la morale a été mélangé avec le miel de la plaisanterie, afin que l'esprit de celui à qui je parlais ne fût pas ennuyé. »

En réalité, la lecture de ce mélange de prose et de vers laisse une impression de fatigue, à qui le lit dans une traduction toujours impuissante à rendre la saveur de l'original. On peut même se demander si, à tout prendre, le *Boustan*, bien que plus compliqué, n'offre pas, en traduction, une idée plus juste du génie de Saadi. Et c'est ici le lieu de comparer le contenu des deux ouvrages.

Le *Boustan* contient dix chapitres, c'est-à-dire deux de plus que le *Gulistan* (1). En outre, l'étendue des chapitres qui se correspondent, du *Gulistan* au *Boustan*, n'est pas comparable. Ce dernier beaucoup plus long, car les considérations morales s'y trouvent franchement développées, au point d'en devenir prolixes, alors qu'elles apparaissent seulement esquissées dans le *Gulistan*.

Ainsi le chapitre Ier du *Boustan* ne comprend qu'une trentaine d'histoires contre 41 dans le chapitre Ier du *Gulistan* qui traite du même sujet ; le chapitre VI du *Boustan*, une quinzaine d'histoires contre 29 dans le chapitre III du *Gulistan* qui lui correspond. Malgré quoi, les chapitres du *Boustan* sont de beaucoup les plus développés (2). Le premier chapitre, dans les deux recueils, traite de la conduite et des devoirs des rois ; le sixième chapitre du *Boustan* et le troisième du *Gulistan*, de la modération des désirs ; le chapitre VII du *Boustan* et le chapitre VII du *Gulistan*, de

recueilli une grande partie des vers, les uns se trouvant à la fois dans le *Gulistan* et le *Diwan*, les autres ayant passé dans Hafiz.

(1) Dans ces deux recueils, Saadi intercale parfois soit une phrase entière, soit quelques mots en arabe. Ainsi, dans le *Gulistan*, Sémelet (introd. de sa trad., p. 10) a compté près de cent « loca arabica ».

(2) Un autre élément du *Boustan* manque presque totalement au *Gulistan* : les allusions historiques (véridiques ou imaginées).

l'éducation. Mais, à vrai dire, la première moitié de ce chapitre VII du *Boustan* (pp. 277-288) se rapporte bien plutôt aux avantages du silence et trouve son analogue dans le chapitre IV du *Gulistan*, consacré au même sujet. Et c'est là précisément qu'on perçoit la différence principale entre les deux ouvrages : alors que, dans le *Gulistan*, la narration l'emporte presque toujours sur la morale, c'est généralement le contraire dans le *Boustan* (1).

Les autres chapitres des deux recueils présentent des rapports moins étroits. Au chapitre III du *Boustan* (sur l'amour mystique) répondrait le chapitre II du *Gulistan* (mœurs des derviches) (2). Quant aux autres chapitres, ils n'ont guère d'équivalent d'un recueil à l'autre : ce sont, pour le *Boustan*, les chapitres IV (de l'humanité), V (résignation), VIII (reconnaissance envers Dieu), IX (repentir) ; et, pour le *Gulistan*, les chapitres V (amour et jeunesse), VI (vieillesse).

Ces deux chapitres du *Gulistan*, avec les *Khabithât*, forment tache dans l'œuvre de Saadi : Aristophane, il est vrai, mélangea sans cesse les trivialités les plus révoltantes à la poésie la plus délicate et la plus haute. Lui, du moins, ne se proposait qu'un but politique et littéraire, sans se soucier de moraliser ses contemporains. Mais les anecdotes débitées par Saadi, avec un sourire sénile, au sujet de vieillards qui se croient toujours jeunes et d'amoureux qui tombent dans les derniers égarements, compromettent péniblement la belle tenue du recueil. Balzac qui déclarait écrire « à la lueur de deux vérités éternelles : la monarchie et la religion » se délassait, lui aussi, de ce qu'il considérait comme son apostolat littéraire, en écrivant *Sarrazine* ou la *Fille aux yeux d'or* ; mais ces récits se rachètent par un certain ton passionné qui manque totalement aux anecdotes égrillardes de Saadi.

Somme toute, le *Boustan* et le *Gulistan*, s'ils renferment

(1) A quelques historiettes près ; par exemple, le récit humoristique des amours du nègre et de la jeune fille (p. 284).

(2) Soureuri (cité Graf, *Rosengarten*, p. 267) : « Par le mot « derviches » le poète entend en général, dans le *Gulistan*, les Çoufis. »

un fond commun, n'en diffèrent pas moins par la forme et l'esprit : le *Gulistan* apparaît comme un « divertissement », au sens où Pascal entendait ce mot ; c'est un livre de causeries, ou, si l'on veut, de « contes à soi-même » et l'on sent que Saadi l'écrivit par plaisir. Quant au *Boustan*, il représente une véritable profession de foi et si, semble-t-il, dans le *Gulistan*, Saadi s'est proposé de décrire, sur un ton badin, les rapports de l'homme avec ses semblables, il a prétendu d'autre part, dans le *Boustan*, composer au nom de la morale transcendante un traité des devoirs de l'homme envers son prochain et envers la personne divine. Cette morale, pleine de bon sens et d'une modération singulière, si l'on songe à l'époque d'exactions et de guerres sauvages au cours de laquelle Saadi l'élabora, forme le meilleur de son œuvre : il convient, dès lors, de dégager les éléments fondamentaux qui la composent.

DEUXIÈME PARTIE

LE PENSEUR

Saadi n'est pas un poète philosophe, à la manière de Lucrèce ou de Vigny. C'est un moraliste en vers, moraliste au sens strict du mot, c'est-à-dire un écrivain qui observe les mœurs, les actions et les caractères de ses contemporains : de toutes ces observations, inévitablement, se dégagent d'elles-mêmes quelques idées générales. Mais cette morale est avant tout pratique et c'est ainsi qu'il faut d'abord la considérer. Avant d'examiner l'homme en soi, Saadi le regarde se comporter envers ses semblables : il perçoit les fautes, les défauts et, loin de les critiquer âprement — il usa rarement de la satire (1) — il s'efforce, dans sa poésie, de proposer des façons et des règles meilleures. Il s'en est du reste expliqué clairement à plusieurs reprises : « Heureux le lecteur béni du ciel à qui deux mots suffisent parmi les conseils de Saadi », s'écrie-t-il dans le *Boustan* (p. 45) et, plus loin (p. 277) : « C'est la vertu, la sagesse, la beauté morale que je célèbre » (2). Plus tard, il écrira dans le *Çâhib-Nâmeh* (éd. Bacher, p. 112) : « Ecoute le conseil de Saadi avec l'oreille de l'âme ; voici la voie à suivre : sois un homme et avance » ; et encore (*Ibid.*, p. 125) : « Ecoute de ma bouche le conseil qu'un autre ne donnerait pas si bravement... Ceux qui ont une bonne étoile prêtent l'oreille au conseil de Saadi (3). »

(1) *Boustan*, p. 197 : « Que n'as-tu, comme Saadi, la douceur et la persuasion ? » Comparer Erasme : « *Admonere voluimus, non castigare* ».

(2) On peut voir une critique indirecte des poètes lyriques dans ce passage du *Boustan* (p. 104) : « Saadi, ce sont les préceptes de la sagesse qui dictent tes vers, et non le charme des beaux yeux. »

(3) Cf. Calcutta, 219 r° : « J'aime à prodiguer les conseils, toute ma vie... ».

Oui, mais ces conseils, le *Çâhib-Nâmeh* mis à part, Saadi les a éparpillés dans son œuvre et il faut les y découvrir. Il le sait bien, du reste : « Mes conseils sont pleins de profit, efforce-toi de les recueillir » (*Boustan*, p. 336). Or « les discours de Saadi ne sont qu'apologues et conseils » et le lecteur doit apprendre à chercher les seconds à travers les premiers.

De ces conseils épars, sort toute une philosophie pratique, peu abstruse à la vérité, mais assez complète. A la morale enseignant à se comporter envers ses semblables et d'après sa propre situation sociale, se superpose une série de traits psychologiques qui permettent d'esquisser l'homme idéal que rêva Saadi ; enfin, considérant que l'homme, sans son créateur, reste toujours incomplet, Saadi touche fréquemment au problème des rapports entre l'homme et la divinité, et se trouve ainsi conduit à ébaucher les fragments d'une métaphysique rudimentaire.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME SOCIAL

Dans le *Boustan* (p. 299), Saadi se félicite d'avoir reçu de sévères leçons durant son jeune âge et en profite pour donner en quelques vers ses idées sur l'éducation des enfants. Cette éducation est un devoir pour le père de famille. « Veux-tu laisser après toi un nom sans tache, élève ton fils selon les préceptes de la sagesse et de la raison ; car, s'il est dépourvu de qualités, c'est comme si tu mourais sans postérité. » Le père doit être juste, mais ferme : « Que d'années de souffrances sont réservées à l'enfant élevé dans la mollesse !... Prouve-lui que tu l'aimes en ne le gâtant point... sois sévère pour lui durant ses jeunes années. » En effet, pour l'enfance, Saadi préfère à celle d'un précepteur l'éducation donnée par le père lui-même. Et l'on retrouve un signe de ces époques troublées dans ce conseil : « Enseigne à ton enfant un métier manuel quand bien même tu posséderais des trésors... Sais-tu si les vicissitudes de la destinée ne le condamneront pas une vie d'exil ? »

Pour savoir commander, il faut au préalable savoir obéir : « Celui qui n'a pas subi les sévérités d'un maître subira les sévérités de la vie. »

Quant au précepteur, il faut le choisir soigneusement : toute la vie morale de l'enfant en dépend. Quoi de plus affreux en effet que « l'adolescent dont le vice a flétri le visage imberbe » et dont tout ce qu'on peut dire est « qu'un

fils indigne devrait précéder son père dans la tombe (1) ». Le précepteur, de même que le père, doit allier intelligemment douceur et sévérité ; d'abord, c'est pour lui le seul moyen de conserver le respect de ses disciples (*Gulistan*, 275, VII, 4) ; puis il importe de corriger les défauts sans tarder : « Quiconque on n'instruit pas dans son enfance, une fois qu'il est devenu grand, le bonheur se retire de lui. Tords comme tu voudras la baguette encore verte ; une fois desséchée, elle ne sera redressée que par le feu » (*Ibid.*, 274, VII, 3). Mais encore faut-il que le sujet se prête à l'éducation qu'on lui donne : « Donner de l'éducation à un être sans capacité est inutile » (*Ibid.*, 329) ; il est superflu de s'obstiner lorsqu'après quelque temps, on n'obtient aucun résultat (*Ibid.*, 271, VII, 1), car « un homme de rien ne deviendra pas quelque chose par l'éducation » (*Ibid.*, 36, I, 4) (2).

L'enfant grandit ; il doit alors travailler de lui-même à son éducation. Mais comment ? La politesse s'apprend en remarquant les impolitesses à éviter (*Ibid.*, 123, II, 21) ; en outre, il faut scruter ses propres défauts, ne pas voir la paille dans l'œil du voisin (3). Enfin ne pas craindre la réprimande de son prochain, tout au contraire, car « la loi de la fraternité n'est pas que tu considères ma faute comme une vertu » (*Çâhib-Nâmeh*, 5).

Malheureusement, les amis, toujours trop indulgents, ne sont pas en vérité dignes de ce nom, car « le véritable ami est celui qui signale les pierres et les ronces du chemin » (*Boustan*, 66) et, à tout prendre, mieux vaut « préférer, aux observations d'une indulgente amitié, les reproches

(1) *Gulistan*, p. 282 : « O homme intelligent ! si les femmes enceintes, à l'instant de l'accouchement, mettaient au monde un serpent, cela vaudrait mieux aux yeux du sage que de donner le jour à des enfants pervers. »

(2) De même, « montrer le bon chemin à un vaurien, c'est porter une lampe devant un aveugle » (*Çâhib-Nâmeh*, 49) et cf. *Gulistan*, 119, II, 19.

(3) « Quiconque voit son propre vice ne blâme pas le vice d'autrui » (*Gulistan*, 257, V, 21).

d'un ennemi déclaré » (1), bien qu'en somme un ami soit précieux aux jours d'épreuve (2).

Toutefois, ces conseils aux adolescents, ne les leur donnez pas sèchement ; réprimandez-les, mais avec tact et aménité : « Ne parle pas rudement car, à quiconque n'est pas obstiné, point n'est besoin du lasso » (*Çâhib-Nâmeh*, 13). Et puis, si vous élevez trop sèchement l'enfant, vous risquez de rebuter à tout jamais une nature disposée à acquérir la science, but suprême des efforts de l'existence. Répondez volontiers aux multiples questions de l'adolescent inexpérimenté, provoquez les même, car il ne faut pas qu'il craigne de dévoiler son ignorance ; c'est en demandant tout ce qu'il ignorait que l'illustre Ghazâli acquit tant de science (*Gulistan*, 338). Dans ses questions, toutefois, l'étudiant ne s'adressera qu'aux gens compétents ; sinon il s'exposerait à des mécomptes (*Ibid.*, 286). Enfin, une fois avancé dans la connaissance, qu'il ne garde pas stérilement sa science pour lui seul, car « deux personnes ont fait de vains efforts : celle qui a amassé de l'argent et n'en a pas joui, celle qui a amassé du savoir et ne l'a pas mis en pratique » (*Ibid.*, 311)

Mais, à quoi doit surtout s'appliquer cette science vivifiée par les controverses (*Ibid.*, 312) ? « A nourrir la religion, et non à nous faire jouir des biens de ce monde » (*Ibid.*). La science pratique, telle que la conçoit Saadi, est donc celle qui fait progresser dans la voie de la perfection. Aussi quel mérite possèdent ceux qui l'ont patiemment acquise, à force d'études et d'expérience ! (3) La science suffit même à excu-

(1) *Çâhib-Nâmeh*, 64 et *Gulistan*, 215, IV, 12 : « Je suis affligé de la société de mes amis, parce qu'ils représentent comme bonnes mes mœurs dépravées... Où sont les ennemis effrontés... afin qu'ils me montrent mes défauts ? » Rapprocher La Fontaine : « Rien n'est plus dangereux qu'un ignorant ami, mieux vaudrait un sage ennemi » et Mouqaddasi, *Les oiseaux et les fleurs* (Trad. G. de Tassy, p. 90).

(2) « Celui-là est un véritable ami qui prend la main de son ami dans une situation pénible et dans la détresse » (*Gulistan*, 59, I, 16).

(3) Ainsi : « L'homme de talent, partout où il va, obtient de l'estime et s'assied à une place d'honneur » (*Gulistan*, 272, VII, 2).

ser les erreurs de leur vie privée, et Saadi n'hésite pas à écrire (*Gulistan*, 144, II, 39) : « Ecoute la parole du savant avec l'oreille de l'âme, lors même que sa conduite ne ressemblerait pas à ses discours. » Saadi se montre fier d'appartenir à cette élite et l'on regrette de le voir parfois perdre son indulgence naturelle et afficher crûment son mépris de l'ignorance (1).

Voilà pour la vie intellectuelle du jeune homme. Reste sa vie sexuelle. De même que la science assure l'indépendance de la pensée, la continence maintient celle du corps. Dans une qacida (éd. Calcutta, p. 224 r°), Saadi précise nettement cet antagonisme éternel entre la raison (« 'aql » ou « khirad ») et l'instinct (« jân » (2) ou « rawân ») : « Tu ne sais ce qui vaut le mieux : raison (khirad) ou instinct (rawân) ? Je te le dirai si tu as confiance. Il faut que l'homme porte sa raison ('aql) en soi ; sinon l'âne, lui aussi, possède l'instinct (jân). » Autrement dit, ce qui nous distingue des animaux, c'est notre raison. *Homo animal rationis particeps*. Aussi Saadi revient-il fréquemment à la question de la chasteté chez l'adolescent : « Il faut que le jeune homme robuste se garde de la concupiscence » (*Gulistan*, 347). C'est là en vérité une lutte pour l'indépendance de soi-même, car « le plus hostile de tes ennemis, c'est ton âme qui, plus tu lui montres de complaisance, plus elle montre d'hostilité » (*Gulistan*, 292, VII, 18). Que le jeune homme se garde donc soigneusement, non seulement de la femme qui lui ravirait toute sa liberté (*Çâhib-Nâmeh*, 103), mais du danger signalé dans le livre V

(1) « De même que l'Orient et l'Occident ne se joignent pas, entre le savant et l'ignorant l'union est impossible. Mais si, par ordre du destin, un commerce s'établit entre eux, sache que chacun d'eux se trouve dans la contrainte... car, si l'un ne peut manifester sa stupidité, l'autre ne découvre pas sa science à un ignorant » (*Çâhib-Nâmeh*, p. 63).

(2) Le mot *jân* signifie plus précisément « âme » ; dans le passage qui suit, il représente l' « âme » considérée comme siège de la vie des sens et des désirs, en un mot la concupiscence. Dans les traités mystiques, la concupiscence est aussi dénommée « nafs », synonyme de « âme » (Cf. Attar, *Pend-Nâmeh*, p. 37, n. 4 et 6, et *Coran*, XII, 53 : « L'âme commande impérieusement le mal. »)

du *Gulistan* : perdre tout pouvoir sur son propre cœur et renoncer à son âme pour un objet indigne (1).

∴

La liberté, c'est ce qui, semble-t-il, sert de base à la morale sociale de Saadi : il faut, pour vivre heureux, travailler sans cesse à se rendre indépendant, non seulement de soi-même, mais des autres. C'est la seule condition de l'optimisme, et ces deux éléments du bonheur, optimisme et indépendance, vivent l'un par l'autre, se prêtant mutuel appui. Aussi le père de famille doit-il assurer le bien-être de ses enfants « afin qu'ils n'aient rien à demander aux étrangers » (*Poustan*, 229), car « manger du sucre qui vient d'une main rude est si amer qu'on dirait de l'aloès » (*Çahib-Nameh*, 165). Toute servitude humiliante répugne en effet au cœur indépendant et pénétré du sentiment de l'honneur : « Ne tends pas la main devant un homme vil » (*Gulistan*, 170, III, 14), car « mourir avec honneur vaut mieux que vivre honteusement » (*Id.*, 166, III, 11) (2).

Mais comment vivre indépendant, sans rien demander à personne ? C'est bien simple : il suffit de savoir se contenter de ce qu'on a. Tout d'abord la nourriture : « Il faut manger pour vivre et pour prier Dieu ; mais tu es dans la croyance qu'il faut vivre pour manger » (*Gulistan*, 162, III, 6) (3). Que l'on s'habitue donc à la frugalité et l'on ne s'en portera que mieux (*Ibid.*, 162, III, 7). Pas de privations mais *in medio virtus*. Pourquoi d'autre part être ambitieux ? « Une moitié de la vie est pour la joie ; l'autre moitié pour se faire une bonne réputation » (*Çahib-Nameh*, 13). Il faut jouir des

(1) Saadi conseille nettement aux jeunes gens de ne pas se marier sans expérience préalable : « Éprouve ta virilité et ensuite prends femme » (*Gulistan*, p. 21).

(2) Cf. en outre l'historiette du *Gulistan* (p. 90, I, 36) et en rapprocher La Fontaine (*Le loup et le chien*).

(3) Cf. Molière (*L'Avare*) : « Il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger. »

biens de la vie quand ils se trouvent à portée de la main, mais sans s'exténuer à les poursuivre : « Heureux celui qui a mangé avec ses amis la moisson de la vie précieuse ! » (*Ibid.*) (1). A quoi bon en effet se tourmenter inutilement ? « Hier n'est plus, demain n'est pas encore : ne compte donc que sur l'heure présente » (*Boustan*,348) et d'ailleurs : « N'attache pas ton cœur au monde qui n'a contenté personne » (*Çahib-Nâmeh, loc cit.*).

Car, il faut bien le reconnaître, le spectacle du monde n'est pas toujours réconfortant : l'homme est une bien vile créature. Un riche vieillard avait prié, des nuits entières, au pied d'un arbre vénéré comme lieu de pèlerinage, suppliant le ciel de lui accorder un fils ; or, Saadi entend ce fils, devenu grand, dire à ses camarades : « Si je savais où se trouve cet arbre, j'y adresserais des prières, afin que mon père mourût » (*Gulistan*, 264, VI, 3).

Allez donc, après cela, vous fier aux hommes ! Ils sont menteurs, envieux, outrecuidants ; l'ignorant, grâce à son bavardage, l'emporte sur le sage, « car le parfum de l'ambre ne saurait lutter contre l'odeur infecte de l'ail » (*Gulistan*, 329). Et pourtant, il ne sied pas de les haïr : d'abord ce serait perdre en quelque mesure l'indépendance de sa pensée, puis on trouve toujours plus à plaindre que soi (2) et il faut sans cesse se déclarer satisfait de son sort : « L'insouciance est l'apanage de la modération des désirs (3) ». C'est précisément cette modération qui empêche Saadi d'approuver le vœu de pauvreté prononcé par les mystiques de son temps. Alors qu'un Farid ed Din Attar glorifie la pauvreté (4), Saadi, une fois de plus, prêche le juste milieu : si vous êtes pauvre,

(1) « Vie précieuse ». C'est bien là un mot d'optimisme.

(2) « Garde-toi de souhaiter malheur à l'envieux, car cet infortuné est lui-même dans le malheur » (*Gulistan*, 335, VIII). Cf. *Gulistan*, 174, III, 19 et *Boustan*, p. 326.

(3) *Gulistan*, 81, I, 28 et cf. Calc. 496 v° : « Lorsqu'on a l'esprit tranquille, qu'importe un palais ou une caverne ? Lorsqu'on a bien sommeil, qu'importe un lit ou le haut d'un mur? »

(4) *Pend-Nâmeh* (Trad. Sacy), p. 60, 63 et 80 n. 2.

supportez-le avec constance, mais n'aimez pas la pauvreté pour elle-même, c'est parfaitement vain ; laissez cette pratique aux mystiques qui en font un point de doctrine (1). Si vous êtes par trop pauvre, n'hésitez pas à tendre la main, cela vaut mieux encore que devenir voleur (2). Quant à la richesse, ne croyez pas qu'elle consiste à amasser des trésors : « L'argent est destiné à nous procurer les aises de la vie ; celle-ci ne doit pas servir à amasser de l'argent » (*Gulistan*, 310). Sans doute l'argent confère à son possesseur une réelle puissance : « Celui qui a de l'or aveugle le diable même..., sans argent ne t'approche pas des belles, car, sans rien (en poche), les hommes ne valent rien » (*Çâhib-Nâmeh*, 99). Mais à quoi bon thésauriser toute sa vie, en esclave de son argent ? Voyez plutôt ce malheureux : il s'est exténué à gagner une fortune que son fils dissipe en un instant, tout en déclarant, avec un sourire, que « l'or est fait pour être dépensé ; s'il s'agit de l'enfouir, en quoi diffère-t-il des pierres ? C'est comme s'il gisait au fond de la mine » (*Boustan*, 128).

Ce jeune prodigue exprime nettement la pensée de Saadi : alors que certains mystiques intolérants vitupèrent contre les riches, lui s'en garde bien et n'hésite pas à considérer le riche éclairé comme un bienfaiteur de la société : il s'en explique du reste tout au long dans un dialogue du *Gulistan* (p. 293). Là encore, la pensée de Saadi est très nette : il convient d'apprécier l'argent pour les avantages qu'il procure, mais de ne pas se rendre son esclave. Il faut préserver contre lui son indépendance, car « il n'y a point de malheur plus fâcheux que les richesses de ce monde, parce qu'elles font le tourment du cœur, soit qu'on les possède ou qu'on en soit privé » (*Gulistan*, 131, II, 29). Voyez au contraire celui qui sait se contenter de ce que lui accorde le sort : « La richesse consiste dans la modération, non dans le capital (3), dans le mérite, non dans l'argent » (4).

(1) Cf. Attar, *Pend-Nâmeh* (Trad. Sacy), p. 277, n. 2.
(2) *Gulistan*, 185, III, 27.
(3) *Ibid.*, 320, VIII.
(4) *Ibid.*, p. 37, I, 5.

* * *

Modération, c'est toujours là qu'il faut revenir, afin de garder sa liberté. On a vu comment se comporter envers son corps. Comment en user envers son âme? Il faut la maintenir en état d'optimisme, mais sans aller jusqu'à une jovialité déplacée :« Il ne faut pas plaisanter continuellement, car tu briserais ton propre crédit » (1). Puis préservez-la de tout mouvement désordonné de joie ou de colère ; travaillez sans cesse à conquérir un calme olympien : « C'est moins sur le champ de bataille que contre l'assaut de la colère qu'il faut tenir de pied ferme » (*Boustan*, 32). Autrement dit, efforce-toi de maîtriser ton cœur, de même que ton corps et ton cerveau, et défie-toi du premier mouvement. « Apprends la patience » (2) et ne procède pas par caprices. « La patience est amère, mais donne des fruits doux et savoureux » (3) et « quiconque ne possède pas la patience ne possède pas la sagesse » (4). Grâce à elle, tu seras toujours fort dans l'épreuve ; et, à ce propos, Saadi écrit ces quelques lignes, dignes des antiques *Consolations* : « Opprimé, supporte avec résignation la tyrannie du plus fort ; la force sera plus tard de ton côté. Par ton courage montre-toi supérieur à la violence : l'énergie morale l'emporte toujours sur la force brutale » (*Boustan*, 43). En outre, étant fort, et partant supérieur aux autres — et, par là, Saadi se rencontre fortuitement avec Nietzsche — tu pourras, de ton élévation, laisser descendre sur tous ceux qui t'entourent, puissants ou faibles, le rayon de ton indulgence. En effet, « la générosité et la bonté sont ce qui constitue la qualité d'homme » (5) et

(1) *Çâhib-Nâmeh*, p. 96.
(2) *Gulistan*, 265, VI, 4.
(3) *Ibid.*, 59, I, 16.
(4) *Ibid.*, 157, III, 1 et cf. Buffon : « La patience c'est le génie. »
(5) *Ibid.*, 284, VII, 11.

« celui-là n'est pas un homme dans lequel il n'y a pas d'humanité » (1). Quand tu te trouves avec tes égaux, sache supporter leurs accès d'humeur et leurs écarts de langage (2). Et quant à tes inférieurs, montre leur, non seulement de l'indulgence, mais de la bonté (3) ; protège les faibles, c'est un véritable devoir (4) et en général, « tant que tu le peux, ne trouble pas un cœur, parce qu'un seul soupir bouleversera tout un monde » (5).

Tant que tu le peux ! Il y a donc des restrictions à cette indulgence ? C'est que, dans ce monde si imparfait, certains sont par trop méchants pour la mériter : la leur accorder porterait préjudice à ceux qui la méritent vraiment. Car l'indulgence est noble, mais cesse de l'être dès qu'elle tourne à la complaisance ; et il ne convient de pardonner qu'à bon escient (6). Sans doute, il ne faut pas punir à la première incartade : « Celui qui fait à chaque instant un acte de générosité à ton égard, excuse-le s'il te fait une injustice » (*Gulistan*, 75, I, 24). Toutefois Saadi, se séparant d'autres moralistes (7), n'hésite pas à conseiller de rendre le mal pour le mal. Son œuvre abonde en conseils de ce genre : « Faire du bien aux méchants est une faute... Le bien fait aux loups est un mal à l'égard des moutons » (*Çâhib-Nâmeh*, 23) ; « c'est semer le grain sur un terrain rocheux » (*Ibid.*, 49) ;

(1) *Gulistan*, 148, III, 44. Cf. Térence (Heautontim. I, 1, 25) : « *Homo sum, humani nihil a me alienum esse puto.* »

(2) « Si mon caractère est devenu indigne du tien, ne renonce pas pour cela à ton bon caractère » (*Gulistan*, 344).

(3) « Si un ignorant parle durement par rusticité, l'homme intelligent tentera de gagner son cœur par la douceur » (*Gulistan*, 208, IV, 5).

(4) « Ne cause pas de dommage au cœur des faibles, car tu seras impuissant contre la violence d'un homme fort » (*Gulistan*, 345) ; et cf. Virgile : « *Parcere subjectis et debellare superbos* ».

(5) *Gulistan*, 78, I, 26.

(6) « Le pardon est digne d'approbation, mais ne place pas un emplâtre sur la blessure de celui qui tourmente les autres » (*Gulistan*, 315).

(7) Akhlâq-i-Mouhsinî, chap. XVI : « Si tu désires obtenir le pardon de Dieu, pardonne aux autres leurs fautes avec bonté et générosité. » Et cf. St Paul (Rom., XII) : « *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* »

« faire du bien aux méchants, c'est la même chose que faire du mal aux bons » (1). Envers les méchants, la douceur est inutile, car « lorsque tu parles à l'homme vil avec bonté et douceur, son orgueil et son obstination se trouvent accrues. » Quant à vivre dans leur société, c'est la mort de l'âme : on n'apprendra pas d'eux à être bon (*Gulistan*, 323). Et, même si l'on parvient à conserver son bon naturel, on n'échappera pas, par contre, à la calomnie. Il est vrai qu'avec une conscience tranquille, il ne faut pas s'occuper de l'opinion d'autrui (2). Mieux vaut toutefois conserver sa réputation d'honnête homme (3). Que l'on ne s'afflige pas, d'autre part, d'encourir l'inimitié des méchants : « L'opposition de l'ennemi et de l'ami vient de Dieu, car le cœur de tous deux est dans sa main » (*Gulistan*, 76, I, 24) et, par conséquent, on peut punir sans scrupule, même par la mort, car on rend ainsi service au criminel : « Quiconque tuera un méchant délivrera les hommes du mal qu'il leur cause et le sauvera lui-même du châtiment de Dieu » (4).

Toutefois, ne punissez pas aveuglément et sans réflexion préalable. La vengeance doit être préparée et assouvie au moment propice, moment qu'il faut savoir attendre (5). Mais en revanche, « quand le moment de la vengeance est venu, il faut frapper sans pitié l'ennemi qu'on a terrassé » (*Boustan*, 191).

Et encore, ce n'est pas une loi morale supérieure qui com-

(1) *Gulistan*, 36, I, 4. Cf. *Ibid.*, 312 et Calcutta, 224 v° : « Sois méchant envers les méchants, bon envers les bons ; sois rose avec les roses, épine avec les épines... quiconque nourrit des brutes ou des gredins reçoit d'eux, tôt ou tard, la perdition de son âme. »

(2) « Il convient de s'asseoir, après avoir accompli ce qu'on doit faire ; mais on ne peut fermer la bouche d'autrui » (*Gulistan*, 235, V, 12).

(3) « Quiconque habite avec les méchants, alors même qu'il ne prendrait pas leur naturel, sera soupçonné de partager leur conduite » (*Gulistan*, 339).

(4) *Gulistan*, 315, et cf. *ibid.*, 327 : « Quiconque a un ennemi devant soi et ne le tue pas est son propre ennemi. »

(5) « J'ai entendu ton outrage sans possibilité d'y répondre... Mais le jour où tu succomberas... tu entendras à ton tour ce que tu as dit aux autres » (*Çâhib-Nâmeh*, 153).

mande la vengeance, mais bien l'intérêt personnel : elle gagne donc parfois à se montrer modérée (1). C'est encore l'intérêt, qui, en certains cas, commande de rendre le bien pour le mal : « Quoiqu'il ne faille pas faire du bien à un vaurien, il convient parfois de le faire pour son avantage. Lorsqu'un chien dévorant te montre les dents, tends-lui aussitôt un os ; il n'y a rien alors de meilleur que le chien » (2).

En effet, calcul et circonspection défendent efficacement la liberté individuelle : ne pas se laisser emporter par la passion, en toute chose considérer la fin, voilà les vrais moyens d'échapper à la mauvaise fortune. Aussi, en cas de résolution à prendre, ne vous décidez pas trop vite ; examinez bien le pour et le contre. « Lorsque tu es irrésolu touchant l'accomplissement d'une affaire, choisis ce parti qui se trouvera présenter le moins d'inconvénients » (*Gulistan*, 314).

Il est entendu qu'en général on est jugé d'après sa mine : « Un homme à la robe crottée, même si la sagesse parle par sa bouche, les gens ne voudront rien savoir pour proclamer son mérite. Mais celui qui a la robe propre, même s'il s'asseoit sans rien dire, tous tendront l'oreille si l'on parle de son mérite » (3). Laissez donc le popalaire s'arrêter à l'aspect extérieur. Quant à vous qui êtes averti, ne vous fiez pas aux simples apparences, non seulement pour les autres, mais pour vous-même ; ne vous laissez pas prendre aux compliments qu'on vous adresse, mais regardez sans cesse au fond de votre âme, car personne ne peut se connaître mieux que soi-même (4). Et l'on se trouve ainsi ramené insensiblement au « γνῶθι σεαυτόν » de Socrate que Saadi rappelle parfois, de loin il est vrai, par son inébranlable bon sens.

Donc, si vous voulez fermement éviter déceptions et épreuves, conquérez ce calme souverain, but de la morale

(1) « Ne cause pas à ton ennemi tout le mal que tu peux lui faire : il est possible qu'un jour il devienne ton ami » (*Gulistan*, 313).

(2) *Qâbûs Nâmeh*, 151. Cf. un passage analogue, *ibid.*, p. 167.

(3) *Qâbûs Nâmeh*, 141.

(4) *Gulistan*, 88, I, 34 et 108, II, 8.

sociale de Saadi, cette sérénité que prêchaient les Epicuriens fidèles à la doctrine du maître et auxquels Saadi s'apparente par tant de traits : soyez sceptiques, au sens propre de ce mot, c'est-à-dire examinez sans cesse. Mais Saadi ne se borne pas à cette recommandation générale ; il y ajoute des détails pratiques. Entourez-vous de conseils avant d'agir : « Quiconque prend une disposition sans prendre conseil, sa flèche ne touche pas le but » (*Çâhib-Nâmeh*, 101). Toutefois, ces conseils, ne les suivez qu'après les avoir bien pesés, car ils viennent d'autrui et mieux vaut à tout prendre ne pas se créer d'obligations envers son prochain : « Il vaut mieux porter le poids de son propre chagrin que le fardeau des obligations contractées envers autrui » (*Gulistan*, 159, III, 3). Enfin, avant d'agir, ne présumez pas trop de vos forces : « Celui qui heurte de front les pierres est celui qui est téméraire par ignorance » (*Çâhib-Nâmeh*, 191) : si la fortune daigne vous sourire un instant, n'en concluez pas que la partie est désormais gagnée : « Sois humble pour t'élever et non orgueilleux, car tu t'en repentirais. En effet, bien des fois déjà, le ciel a tourné sur lui-même en donnant l'un et en retirant l'autre » (1). Ce n'est que trop vrai, le sort est capricieux et il faut, malgré toutes les précautions prises, se résigner d'avance à ses coups : « Dès que la puissance échoit à un esclave, tous les étrangers se tournent vers lui ; quand le jour du bonheur a passé, on ferme sur lui la porte et la muraille » (2).

Aussi, parlez peu. Naturellement, pour l'ignorant, le silence est le plus sûr moyen de dissimuler son infériorité : « Pour l'ignorant, il n'y a rien de meilleur que le silence ; et s'il connaissait cet avantage, il ne serait pas un ignorant » (3). Mais, même pour l'homme intelligent, la réflexion s'impose

(1) Moulammaât (trad. Huart, *Congrès or. Paris*, 1897, p. 85).

(2) *Çâhib-Nâmeh*, 30. Cf. Ovide (*Tristia*, I, 1, 39) « *Donec eris felix multos numerabis amicos, tempora si fuerint nubila solus eris* ».

(3) *Gulistan*, 322. Cf. pensées analogues, p. 323.

aussi bien avant la moindre parole qu'avant l'acte le plus simple, car « une parole lâchée ne rentre plus en la bouche : l'homme avisé fait attention tout d'abord, afin de n'avoir pas, après un temps, cette préoccupation : Qu'ai je dit ? préoccupation qui serait vaine » (1). Avant de parler, non seulement réfléchissez, mais laissez votre interlocuteur achever son discours (2). Quant aux secrets, gardez-les jalousement pour vous seul : « Ne révèle pas tous tes secrets à ton ami, car que sais-tu s'il ne deviendra pas ton ennemi » (*Gulistan*, 313, VIII). En effet, l'amitié, si belle et si noble qu'elle soit, risque elle-même de s'évanouir au moindre souffle. Et Saadi qui a consacré aux avantages du silence (3) le livre IV de son *Gulistan* (4), n'hésite pas à conseiller de vivre dans la retraite, non pour les mêmes motifs que les vrais mystiques qui voient dans la société « la source des crimes » et dans le monde « un grand vide » (5), mais parce que c'est, somme toute, le seul moyen de vivre paisiblement.

Voilà l' « *aurea mediocritas* ». Saadi va même jusqu'à chanter un « *O fortunatos nimium...* » en l'honneur des gens d'intelligence très moyenne : « Les gens à courte vue n'ont que leurs soucis à eux ; les prévoyants ont le souci de leur prochain et le leur propre » (Calcutta, p. 495). Or, sont obligés d'être prévoyants tous ceux qui, remplissant de grandes charges, ont ainsi contracté, envers leurs inférieurs, de lourdes obligations peu enviées par le sage. Ce qui conduit tout naturellement le poète à examiner les droits et les devoirs des princes qu'il avait occasion d'approcher.

(1) *Çahib-Nameh*, 7.

(2) *Gulistan*, 209, IV, 7.

(3) « Le silence vaut mieux que de révéler à quelqu'un la pensée de ton propre cœur en ajoutant : Ne le répète pas » (*Gulistan*, 313). Dans le *Pend-Nameh*, p. 203, Saadi renchérit encore : « Autant qu'il te sera possible, ne révèle point ton secret à ton ami ; quand même tu serais seul, qu'il ne sorte point de la bouche. »

(4) Sans parler du *Boustan* (p. 278-287).

(5) Moqaddasi, *Les oiseaux et les fleurs* (trad. G. de Tassy), p. 37 (Chap. le Hibou).

*
* *

« Heureux qui conforme sa conduite aux conseils de Saadi : prospérité du royaume, prudence, sagesse politique, tout est dans ses discours » (*Boustan*, 134). Autrement dit, là encore, le poète ne met pas en doute l'excellence de ses conseils. Outre ceux qu'il exprime en vers, au hasard de son inspiration, on sait déjà qu'il écrivit un court traité de politique dédié au gouverneur mongol Ankianou (le petit opuscule intitulé *Conseils aux rois*). Ce genre était au reste à la mode dans la littérature persane : Rouzbih (Ibn el Mouqaffa) en avait donné le modèle par son *Livre divin* (Khodaï-Nâmeh) suivi de près par le *Livre de la victoire* (Zafar-Nâmeh) et les *Règles de conduite du sultan et du vizir* (adab es saltanah wal wizarah) (1) ; le grand ministre Nizam el Moulk, dans son *Siâsat-Nâmeh*, portait le genre à la perfection ; plus tard, Ghazâli composait, au dire d'Ibn Khallikan, un « miroir des rois » ; Farid ed Din Attar, dans son épopée mystique du *Langage des oiseaux* (Mantiq et taïr), ne dédaignait pas de consacrer quelques vers à la question ; à l'époque de Saadi, Ibn Abi Randaka et Tartouchi, mort en 1126, édictait, dans sa *Lampe des rois* (sirâj el mouloûk), les règles de conduite à l'usage des princes. En dehors de la Perse, sans parler des Arabes (2), le génie pratique et précis des peuples tartares les portait à composer, eux aussi, des traités de gouvernement (3). Saadi se conformait donc à une

(1) Le *Marzouban-Nâmeh* contient aussi des passages de politique didactique. Cf. E.-G. Browne, *Literary History*, II, 489. Sur les traités de politique persans, cf. Grundriss der iran. Phil., II, 349 et 351. Sur le *Khodaï-Nâmeh* : *Encyclop. Islam*, I, p. 414, col. 1. Sur le *Zafar Nâmeh* et l'*Adab es Saltanah* : Schefer, *Chrest. persane*, I, 3 et 6.

(2) La 1re partie du *Fakhri* d'Ibn et Tiqtaqa en fournit un exemple.

(3) Le plus ancien livre turc qui nous soit parvenu est le *Koudat Koubilik* (« l'art de régner »). D'après Ohsson (*Mongols*, II, 275), un savant chinois nommé Iao-Schou composa un traité de gouvernement pour Koubilaï qui était alors en Chine (vers 1251). Sur le *Koudat Koubilik*, cf. R. Basset, *Histoire des dix vizirs* (avant-propos, p. 13 et n. 1).

tradition établie lorsqu'il disait à l'occasion son mot sur la manière de gouverner ; il ne s'en priva du reste pas, et l'on peut recueillir, à travers son œuvre, toute une série de préceptes politiques. Ces derniers s'y trouvent épars, dans une heureuse liberté, et c'est presque trahir le poète que tenter d'introduire un ordre logique dans les pensées qu'il distillait pour ainsi dire en se jouant.

Tout d'abord, quelle forme de gouvernement recommande Saadi ? Il est nettement monarchiste et ami de l'ordre : « La grandeur consiste dans la soumission à l'ordre », déclare-t-il dans le *Gulistan* (p. 77, I, 25), édictant ainsi, en même temps qu'un précepte politique, une maxime morale d'ordre général. Mais comment doit s'organiser l'Etat ? Il s'en explique sommairement en ce passage, révélateur, peut-être, des tristesses que lui infligea le spectacle de l'anarchie (*Çâhib-Nâmeh*, 184) : « Il est indispensable que les particuliers aient au-dessus d'eux une tête ; sinon, aucun ordre n'est possible dans l'Etat. Car les grands de l'Etat (qui sont la tête) savent que, sans l'existence des sujets (qui sont le corps), la tête (qu'ils sont) est disproportionnée » (1).

Donc, à la tête de l'Etat, un roi ou un prince qui, s'il n'a pas ce titre, en tient le rôle. Mais ce prince qui mène les autres, ses qualités et ses devoirs s'en trouvent ainsi multipliés. Quelles sont donc les qualités indispensables au prince ? D'abord, il doit être élevé plus durement que ses propres sujets, car « il faut montrer plus de zèle à corriger les mœurs des fils de souverain » (2). Et cette sévérité, le prince, une fois sorti des mains de ses précepteurs, doit continuer à l'exercer sur lui-même, car c'est lui qui donne l'exemple à ses sujets : « Tant que tu n'acceptes pas les ordres (de Dieu), le peuple ne suit pas les tiens ; jamais il n'a été bien de faire soi-même le mal et de commander le bien » (3) ; il doit sans

(1) Il est à peine nécessaire de signaler la médiocrité de ces métaphores.
(2) *Gulistan*, 273, VII, 3.
(3) *Çâhib-Nâmeh*, 143.

cesse veiller à conserver la maîtrise de soi-même : « celui-là est judicieux qui est roi sur sa propre personne » (1) et « celui qui a pour habitude la violence n'exercera pas la souveraineté ; car les fonctions de berger ne seront pas remplies par le loup » (*Gulistan*, 41, I, 6). Mais, pour être toujours calme, il faut être sobre, car « le potentat commet une grande faute, en perdant nuit et jour au vin et à ses conséquences le gouvernement du monde » (2). Et cette sobriété s'applique non seulement aux jouissances de la table, mais encore à celles du corps : « Grands de ce monde, voulez-vous conserver votre honneur ? Ne cédez point aux séductions de la beauté. Si pures que soient vos intentions, votre considération en sera toujours lésée » (3). Voilà le seul moyen d'être juste ; or « le plus beau titre de gloire d'un roi est de ne point tolérer la violence » (*Boustan*, 23), et, sans justice, point de bonté, le prince glissant doucement à la tyrannie. En revanche, que d'avantages le prince trouve dans la bonté ! « Sois humain, ne cède ni à la violence ni à la colère et la terre obéira à tes lois » (*Ibid.*, 78). Plus il est puissant, plus il doit se montrer bon, à l'exemple même de son créateur : « C'est le devoir et la coutume des possesseurs d'empire de faire du bien aux hommes bons ; puisque le père (Dieu) a donné la durée aux princes, que ceux-ci traitent bien ses enfants » (*Çâhib-Nâmeh*, 21). Et non seulement les bons, mais même les méchants quand on y trouve utilité : « Emploie la bonté même envers l'homme malveillant ; le mieux est de fermer la gueule du chien avec une bouchée » (*Gulistan*, 87, I, 33). On a vu que Saadi conseille une répression vigoureuse des méchancetés et des crimes ; mais ces conseils s'adressaient aux simples mortels : le prince, lui, par politique, usera de bonté envers un homme pervers ; lui

(1) *Çâhib-Nâmeh*, p. 43. Cf. Corneille (*Cinna*) : « Je suis maître de moi comme de l'univers. Je le suis, je veux l'être. »

(2) *Ibid.*, 7, et *ibid.*, 29 : « Ivre et négligent, que peux-tu ? »

(3) *Boustan*, 25 et cf. Corneille (*Imitation*) : « Fuis énergiquement la pratique des femmes. Ton ennemi par là peut savoir ton défaut. »

seul cependant, grâce à sa puissance, peut se permettre cette infraction à la règle. Qu'il soit plus prudent que quiconque, toutefois ; que sa vigilance ne s'assoupisse jamais ; et Saadi n'hésite pas à recommander au prince de se dérober aux douceurs de l'amitié : « Pour vivre à l'abri des surprises, il faut voir des ennemis jusqu'en ses propres amis... J'ai connu des traîtres parmi les confidents les plus intimes » (*Boustan*, 77-78).

Justice et bonté, voilà les qualités fondamentales du souverain. Quant à ses devoirs, ils sont multiples, et représentent la mise en œuvre de ses qualités naturelles. Mais que l'on ne croie pas qu'une intelligence déliée suffise à un chef d'État : un talent particulier lui est en outre nécessaire, car « chaque personne qui est adroite dans la dispute n'est point parfaite dans la conduite des affaires » (*Gulistan*, 324).

Parmi les devoirs du prince, esquissés par Saadi dans des vers disséminés çà et là, on peut déterminer — si systématique et, partant, si contraire au génie du poète que paraisse le procédé — quatre catégories : devoirs envers les sujets, devoirs envers l'État, devoirs envers les ennemis de l'État, devoirs envers Dieu.

« Les rois sont des bergers ; il ne leur est pas permis de dormir » (*Çâhib-Nâmeh*, 29) ; autrement dit, le prince veillera sans défaillance à la sécurité de ses sujets : « Si le possesseur du diadème dort bien, ses sujets ne dorment point la nuit ; mais s'il veille durant la longue nuit, ses sujets dorment tranquillement et grassement » (*Ibid.*, 89). Le plus beau titre de gloire d'un prince est en effet de ne point tolérer la violence (*Boustan*, 23). En outre, se sentant protégés, les sujets n'en travailleront que plus énergiquement (*Ibid.*, 18). Et — que le prince s'en persuade — lui et ses sujets sont solidaires les uns des autres : « Les sujets forment un arbre... ; ne lui enlève pas cruellement racines et fruits car tu serais (ainsi) l'ignorant qui se frappe lui-même de la hache » (*Çâhib-Nâmeh*, 93). Toutefois, les qualités ou les défauts particuliers du prince sont absolument indépendants

de sa manière de régner : « Que tu sois une mine et même une mer de vertus, si ton peuple est tourmenté, tout cela ne sert de rien. Mais si, avec tous les défauts, tu restes magnanime, ta faute est un mérite et la laideur un ornement » (*Ibid.*, 187). Le prince doit donc avant tout protéger ses sujets. Mais lesquels de préférence ? Ceux qui sont les plus faibles : les petits, les humbles, les pauvres, les orphelins. « Sois bon pour les humbles », répète à plusieurs reprises le poète, « n'ordonne pas de traiter durement les petits, car il ne convient pas de briser l'enclume avec le marteau » (*Ibid.*, 95) ; « un roi ami du pauvre est le gardien de ses états (*Ibid.*, 107) ». Quant aux orphelins, ils méritent l'assistance la plus assidue : « Prends garde au pauvre orphelin, redoute les plaintes qu'exhale son cœur déchiré ; cinquante années de bonne réputation sont détruites par les malédictions d'un enfant » (*Boustan*, 33). C'est pour le prince une obligation de connaître jusqu'au plus humble de ses sujets ; mais c'est en même temps un moyen d'éviter l'erreur : « Tu ne veux pas perdre de temps ? Ne commande pas de besogne aux gens inexpérimentés » (*Çâhib-Nâmeh*, 97).

Outre les humbles, certains sujets d'élite méritent plus particulièrement la sollicitude du prince. D'abord ses propres serviteurs qu'il a tout intérêt à s'attacher étroitement : « Récompense par de nouveaux bienfaits tes anciens serviteurs, ils te doivent tout et ne songent pas à te trahir ... Si l'âge leur ôte le pouvoir de te servir, il te reste à toi le pouvoir de les récompenser » (*Boustan*, 20). Puis : « Il y a deux classes de sujets que tu dois favoriser entre tous : les hommes de guerre et les hommes de conseil... Protège l'écrivain et le soldat de préférence au chanteur » (*Ibid.*, 75), car « le maître du monde, tant que les gens de science et de mérite sont séparés de lui, sa domination ne recevra pas d'accroissement » (*Çâhib-Nâmeh*, 91). Qu'il honore donc non seulement les savants, mais encore leurs descendants (*Ibid.*, 35), car « les rois ont plus besoin des conseils des sages que

ceux-ci de la faveur des rois » (*Gulistan*, 312). Saadi ne peut en effet se résoudre à faire passer l'armée avant les intellectuels dans les préoccupations du prince : il lui recommande cependant de bien payer ses soldats : « Pourquoi le soldat mal payé, mal nourri, sacrifierait-il sa vie sur le champ de bataille » (1) ? C'est même la caste qu'il convient de payer le plus, car « le trésor se remplit, non pour entretenir le faste de la couronne, mais pour nourrir l'armée » (*Boustan*, 33). En revanche les religieux, ayant fait vœu de pauvreté, ne recevront jamais rien (2). Enfin, les étrangers, marchands et envoyés, ont droit à un accueil favorable, comme propagateurs de la bonne renommée du prince qui, toutefois, ne doit pas oublier à leur égard les règles de la circonspection, car « il est sage de se méfier d'un inconnu ; c'est peut-être un ennemi qui se cache sous les dehors de l'amitié » (*Boustan*, 20). En un mot, la règle du prince envers ses sujets consiste à les protéger et à favoriser le mérite : « Veux-tu assurer l'immortalité à ton nom ? Ne laisse pas le mérite dans l'ombre » (*Ibid.*, 22).

Plus importants encore paraissent les devoirs du prince envers l'État. Mais, d'abord, le prince ne peut gouverner seul : il lui faut des ministres et des administrateurs. Ces derniers seront choisis, notamment les gouverneurs de provinces, parmi les riches, de façon à éviter les concussions (3). Quant aux ministres, lesquels choisir ? « Accorde ta confiance à celui qui craint Dieu et méfie-toi de celui qui ne craint que le roi. Un bon ministre doit redouter Dieu, non la révocation et l'exil » (*Ibid.*). Mais, si excellents que soient les serviteurs du prince, il ne doit pas s'en rapporter entièrement à eux : il vérifiera par lui-même les plus minimes détails « de façon à avoir l'esprit en repos ». L'entourage du prince est bien souvent sujet à caution et — cette réflexion de Saadi

(1) *Boustan*, 73. Cf. *Çahib Nimet*, 97 : « Flatte l'armée. »
(2) *Gulistan*, 140-141 (II, 34 et 35).
(3) *Boustan*, 21.

jette un triste jour sur le monde politique de son temps — : « Sur cent agents, tu trouveras à peine un honnête homme » (*Ibid.*). Même méthode à l'égard des dénonciations : « N'accueille jamais une dénonciation avec complaisance et sans la scruter à fond » (*Ibid.*, 22).

Saadi a signalé, le moins dogmatiquement du monde, il est vrai, les traits qui caractérisent le grand politique, tant pour le prince que pour les premiers serviteurs de l'Etat. Voici, selon lui, la base de la politique : « Le droit chemin est entre l'espérance et la crainte. L'homme sage espère ce qui est bon et redoute ce qui est mauvais ; quand un roi est partagé entre ces deux sentiments, ses Etats offrent un asile assuré » (*Ibid.*, 17). Aussi le prince, bien loin de se laisser aller à un opportunisme dangereux, a-t-il besoin de prévoir sans cesse, car « le regret est vain... ; en temps de paix, prépare les armes de guerre, sinon à quoi sert de chercher à endiguer le torrent ? » (*Çâhib-Nâmeh*, 19). Or, la première condition de la prévoyance, c'est de se méfier de l'inspiration ; le prince doit, plus encore que ses sujets, réfléchir avant d'agir ou de parler ; en effet « porter avec impétuosité une main trop prompte sur son épée sera cause qu'on mordra le revers de sa main en signe de regret » (*Gulistan*, 225, V, 20). Mais la prudence ne suffit pas ; il y faut joindre la force, car ces deux qualités sont inutiles l'une sans l'autre : « La prudence, sans la force, n'est que ruse et artifice ; la force sans prudence n'est qu'ignorance et folie » (*Ibid.*, 331). Il est vrai qu'en certains cas, il convient de substituer à la force une autre puissance, celle de l'argent qui fait courir moins de risques : « Tant que l'affaire réussira au moyen de l'or, il ne convient pas de jeter sa vie dans le péril » (1). Envers les États voisins, il est entendu que, si l'alliance est possible avec eux, l'union fait la force : « Cent mille fils isolés sont sans force, mais si tu les tresses, Alexandre lui-même ne les brisera pas » (*Çâhib-Nâmeh*, 71). Sinon, une seule méthode, diviser pour

(1) *Gulistan*,, 314 ; et cf. *ibid.*, 191, III, 28.

régner : « Frappe la tête du serpent par la main de l'ennemi... ; si l'ennemi est vainqueur, tu auras tué le serpent ; si celui-ci l'emporte, tu seras délivré de ton ennemi. » Et, pour y parvenir, tous les moyens sont bons, même le mensonge qui « mêlé d'utilité, est préférable à la vérité qui excite les troubles » (*Gulistan*, 25, I, 1). On songe à Machiavel..... Mais aussi quelle tranquillité pour l'État, lorsque la discorde sévit entre ses ennemis, et combien le mensonge trouve ainsi son excuse ! (*Ibid.*, 318). La prospérité du royaume est en effet le premier devoir du prince : préservation contre l'ennemi, car « un royaume en sécurité est un arbre fruitier » (*Çâhib-Nâmeh*, 5), et améliorations intérieures, améliorations précisées dans ce passage qui semble une flatterie adressée au prince de Chiraz, Abou Bakr : « Le prince ne meurt pas, qui laisse après lui des ponts, des mosquées, des caravansérails et des hospices ; mais s'il meurt sans laisser de pareils souvenirs, il est semblable à l'arbre qui a végété sans porter de fruits » (*Boustan*, 22).

Quant aux grands serviteurs de l'État, leurs devoirs se confondent, à un degré moindre, avec ceux du souverain. Mais quels sont leurs devoirs envers lui ? Saadi, à la vérité, ne définit pas ces devoirs, mais s'attache de préférence à mettre les compagnons du prince en garde contre ses caprices : en effet « on ne peut se fier en l'amitié des rois..., car elle est changée sur une simple imagination » (1). Aussi, que de prudence convient à ceux qui servent un monarque ! Combien il leur faut perpétuellement veiller sur eux-mêmes ! Saadi montre, il est vrai, peu d'élévation d'esprit dans ses conseils au ministre qui doit avant tout se montrer parfait courtisan. Naturellement, son premier devoir est la discrétion ; mais est-ce réellement un devoir, ou plutôt une simple précaution ? Si l'on doit se taire, ce n'est pas avant tout pour le salut de l'État, mais simplement parce qu'il ne convient

(1) *Gulistan*, 312. Et cf. Attar, *Pend-Nâmeh* (trad. Sacy), p. 147 : « L'amitié ne se trouve point dans le cœur des rois. »

pas de jouer sa tête en divulguant le secret du roi (1) ; on court grand risque à signaler au prince une infidélité, à moins de posséder son entière confiance : « N'instruis pas le roi de la trahison de quelqu'un, sinon alors que tu as la confiance d'une complète approbation, ou bien tu fais des efforts pour ta propre perte » (*Gulistan*, 318). Car, dans ces fonctions, si hautes soient-elles, on a tout intérêt à épouser docilement l'opinion du souverain. Il est évident que « chercher un avis opposé à celui du sultan, c'est se laver les mains dans son propre sang » (2). Mais, même sans tenter de faire opposition, un simple conseil donné au prince paraît à Saadi une singulière hardiesse, car « donner des conseils au roi est permis à quelqu'un qui n'a ni crainte pour sa tête, ni espoir d'obtenir de l'or » (*Gulistan*, 346), c'est-à-dire, n'est permis qu'à un caractère indépendant, pour ainsi dire introuvable à cette époque d'absolutisme.

Voilà en quelques mots, sinon un « moyen de parvenir », du moins un moyen de maintenir son crédit : être toujours de l'avis du prince, ne pas se constituer le pot de terre contre le pot de fer. A vrai dire, Saadi, pour soi-même, chérit l'indépendance. Il ne se gêne pas pour donner, le moins timidement qu'il peut, des conseils aux souverains (3). Mais lui vit en ermite, vieux et désabusé ; ce qui lui est permis ne saurait l'être à qui veut à la fois bâtir sa propre fortune et contribuer à la prospérité de l'Etat.

Cet Etat, des ennemis le menacent, à l'intérieur comme à l'extérieur. Or le prince n'est que le premier gendarme de son pays et peut dire à juste titre : « Pourquoi serais-je surpris d'être haï par le méchant ? C'est la haine du voleur contre le gardien » (*Boustan*, 70). Et cette garde, le roi doit

(1) *Gulistan*, 211, IV, 8.

(2) *Gulistan*, 85, I, 31 et cf. *ibid.*, 325 : « Quiconque dispute contre de grands personnages verse son propre sang. »

(3) « Saadi, ne t'engage pas dans les routes de l'adulation ; puisque ton cœur est sincère, viens et fais entendre des paroles sincères. Tu parles le langage de la vérité et le roi sait l'entendre » (*Boustan*, 15).

l'assurer sans cesse, toujours juste mais sévère. Le fonctionnaire infidèle sera révoqué aussitôt (*Ibid.*, 21). Cette révocation, il est vrai, ne constitue parfois qu'un avertissement un peu rude n'excluant pas absolument toute rémission : « Pardonne sans trop tarder au fonctionnaire que tu as révoqué. La colère d'un roi à l'égard de ses sujets doit être celle d'un père qui punit ses enfants (1) ». Mais ce pardon ne s'accordera qu'à bon escient ; en général, alors que le simple mortel commet une faute en laissant un coupable impuni, cette indulgence, de la part du prince, deviendrait un crime ; elle n'est permise qu'aux çoufis, ces mystiques, ces « mendiants de Dieu » vivant en dehors de la société constituée et qui « dans leur bonté inépuisable, font vivre les méchants, si peu dignes que soient ceux-ci de leurs bienfaits » (*Boustan*, 212). Mais si ces mystiques ne doivent compte de leurs actes qu'à Dieu, le prince doit compte des siens à l'État et à son peuple, et, pour lui, « opposer la force à la violence est une règle de justice, car la tolérance qu'on témoigne aux méchants est un encouragement qu'on leur accorde (*Ibid.*, 133) ». Saadi, plus encore pour le prince que pour le simple particulier, insiste sur ce point, appliquant rigoureusement la vieille loi du talion qu'il considère comme le fondement de la justice : « La bonté et la bienfaisance, si coupables qu'elles soient, deviennent répréhensibles quand elles s'adressent aux méchants» (*Ibid.*, 200). Or, c'est une simple mesure de précaution que réduire le méchant à l'impuissance et même le détruire au besoin : « La générosité ne doit pas s'exercer envers tous. Il faut anéantir le méchant corps et biens. Sois sans pitié pour les méchants : leur faire grâce c'est punir les autres hommes. » Et il ne faut pas hésiter à punir vigoureusement : « Ne condamne pas le coupable à une peine légère... Il faut tuer le loup sur l'heure et non lorsqu'il a dévoré le trou-

(1) *Boustan*, 21 et *Ibid.*, 22 : « Au coupable repentant accorde l'oubli de sa faute. »

peau » (*Boustan*, 19). Toutefois « s'il laisse une famille, sois généreux pour elle et assure son existence » (*Ibid.*, 32). Le souverain n'oubliera pas en effet que, s'il punit, c'est afin de s'acquitter d'un devoir et non afin d'assouvir une vengeance : il reste avant tout l'incarnation de la justice et, s'il ordonne la mort d'un de ses sujets, c'est qu'il ne peut faire autrement (*Ibid.*, 18). Et cela seulement après une enquête très minutieuse ; souvent, en effet, des innocents sont punis à l'insu du prince qui fera bien de se renseigner périodiquement sur les criminels que renferment les prisons, pour le cas où quelque innocent se trouverait parmi eux (*Ibid.*, 32).

Voilà pour les ennemis de l'intérieur. Quelle conduite tenir envers ceux de l'extérieur ? Contre l'ennemi civil, travaillant sourdement à désorganiser l'Etat, le bannissement s'impose : « Exile sans le torturer l'étranger dont l'âme fomente de coupables desseins » (*Ibid.*, 20). Dans son propre pays, toutefois, car « tu n'as pas le droit d'infliger un hôte criminel à des étrangers ; ils seraient autorisés à dire : Maudit le pays qui nous envoie de pareils hommes » (*Ibid.*). Contre l'ennemi déclaré qui attaque l'Etat les armes à la main, il convient d'abord de temporiser tout en préparant secrètement la guerre (1), puis, si aucune conciliation ne paraît possible, de pousser vivement les hostilités : « Crois-moi, la paix vaut mieux que la guerre. Epuise d'abord tous les moyens et il te sera permis ensuite de tirer le glaive... Une fois la guerre déclarée, sois tout à la guerre ; ce serait folie d'opposer la bienveillance à la haine » (*Ibid.*, 72). A ce sujet, Saadi joue quelque peu au tacticien en chambre et subordonne délibérément à la conservation de la précieuse existence tous les principes de l'honneur militaire : « Si ton armée cède et se débande, ne fais pas le sacrifice de ta vie. Quand tu es à l'une des ailes, cherche ton salut dans la fuite ;

(1) *Boustan*, 76 : « La guerre doit être préparée en secret, puisque secrètes sont les intentions de l'ennemi. »

au centre, revêts le costume de l'ennemi... Une fois la nuit venue, ne demeure pas en pays ennemi... Laisse une journée de marche entre l'ennemi et toi, avant de dresser tes tentes... Après une journée de marche, ses forces sont épuisées ; tombe avec des troupes fraîches sur ses soldats harassés et mets ainsi à profit la faute qu'il a commise... Mais ne t'acharne pas à sa poursuite de façon à t'éloigner des tiens. » Ces conseils légèrement puérils font sourire mais, reflétant peut-être en quelque mesure les idées du temps sur la tactique, méritent d'être notés à ce titre.

Donc, si la guerre est inévitable, elle aura lieu contre plus fort ou plus faible que soi-même. Dans le premier cas, une seule méthode, ruser ; et Saadi explique comment, dans ce passage digne du Roman de Renart contemporain : « L'empire du monde appartient à l'habileté et à la ruse ; baise la main que tu ne peux mordre (1) ; prodigue les caresses à ton ennemi comme tu le ferais à ton ami, en attendant l'occasion de l'écorcher vif » (*Boustan*, 71). A quoi bon exposer, par un héroïsme inutile, à la fois sa vie et son empire ? Il est bien temps de recourir aux armes, lorsqu'il est impossible de composer avec un ennemi supérieur : « Lorsque la main est impuissante à employer la ruse, il est permis de porter la main à l'épée » (*Gulistan*, 315) (2). En revanche, en présence d'un ennemi plus faible que soi, pas de pitié, sous aucun prétexte : « N'aie pas pitié de la faiblesse de l'ennemi ; car, s'il a le pouvoir, il n'aura pas pitié de toi » (*Ibid.*). Et si même cet ennemi s'humilie et, sans tarder, se reconnaît vaincu, la simple prudence commande de ne pas se laisser prendre à ses bonnes manières, car « un ennemi faible qui se soumet et montre de l'amitié, son but n'est autre que de devenir un ennemi fort » (*Ibid.*, 313). Toutefois, il y a intérêt à ne pas refuser de l'entendre : « C'est une erreur d'accepter des conseils de la part d'un ennemi ; mais il est

(1) Même image, *Qabus Nameh*, 45. Il s'agit au reste d'un vieux proverbe oriental.

(2) Ce vers se retrouve dans le *Boustan* (vers 785).

permis de les écouter, afin que tu agisses contrairement à ces conseils. »

Le prince ne doit donc pas ménager l'ennemi qu'il a le pouvoir d'abattre. Mais qu'il évite les excès de pouvoir qui le rendraient injuste : « Une fois maître de la victoire, ne t'acharne pas contre l'ennemi vaincu » (*Boustan*, 34). Et cette injustice, dont le prince doit se garder envers ses ennemis, combien il doit s'en garder davantage encore envers ses propres sujets ! Car sa prospérité dépend de la leur et, partant, de celle de l'Etat. Or « un roi qui opprime les commerçants ferme les sources de la richesse au peuple et à l'armée » (*Ibid.*, 19) et, plus encore : « Un roi, fût-il maître du monde, n'est plus qu'un mendiant lorsqu'il spolie ses sujets » (*Ibid.*, 33). Saadi, à plusieurs reprises, flétrit énergiquement le despotisme et voue le tyran à l'exécration des âges : « Ne cherche pas la prospérité dans un pays où sévit le despotisme », s'écrie-t-il (*Ibid.*, 18) ; et ailleurs, se rencontrant avec le « *Quos vult perdere Jupiter dementat* » d'un autre poète, il déclare que « quand Dieu veut la ruine d'une nation, il la livre à la merci d'un tyran » (*Ibid.*, 46). En effet, quel recours, quelle protection restent aux sujets du tyran ? « O roi, ne sois pas injuste quand nous sommes sous ta protection. Les faibles se plaignent au sultan d'avoir subi la violence, mais si c'est toi qui fais violence, devant qui nous rendrons-nous, nous les humbles ? » (*Çâhib-Nâmeh*, 85). Aussi Saadi admet le tyrannicide et le conseille même au besoin : « Si le roi du monde verse du sang, combien de sang sera versé ! Il faut le tuer comme un loup, afin de faire fuir les autres loups » (*Ibid.*, 35).

Et, en vérité, quel intérêt trouve le prince à se montrer despote ? Répondant au mot du vieux tragique latin « *Oderint dum metuant* », Saadi démontre, par une image expressive, que le tyran n'est pas en sécurité, même s'il est redouté : « Les scorpions.... le plus souvent, c'est par peur pour sa propre vie qu'on les frappe » (*Ibid.*, 37). En outre, la mort se présente tôt ou tard ; et pourquoi laisser au monde

une mémoire maudite ? « Tôt ou tard, la tyrannie cesse, mais le nom du tyran se transmet à travers les âges » (*Boustan*, 46). A quoi bon tourmenter sans profit non seulement ses sujets, mais ceux des autres princes ? Saadi qui, par définition, réprouve la guerre (1), condamne résolument la guerre de conquête : « Si tu conquiers tous les royaumes de l'univers, tu élèves jusqu'au ciel la tiare de la tyrannie » (*Çâhib-Nâmeh*, 7). Et, parlant en son nom cette fois, le poète s'écrie énergiquement : « Je l'atteste au nom de l'humanité, tous les royaumes de la terre seraient trop chèrement payés au prix d'une goutte de sang qui tombe sur le sol » (*Boustan*, 34). Il fallait certes quelque courage pour parler ainsi, à l'heure même où le Fars allait perdre son indépendance. Saadi, pour finir, en appelle à Dieu contre le tyran (2). « *Memento mori* », lui crie-t-il en son langage, se transformant soudain de conseiller politique en prédicateur mystique qui sait estimer à leur poids les vanités terrestres : « Quelle conquête inutile que celle du monde, puisque après l'avoir subjugué par l'épée, il faut l'abandonner par la mort » (*Boustan*, 40). Car tout passe, *πάντα ῥεῖ*, et Saadi chante doucement à son prince le mélancolique couplet des çoufis dont Holbein devait donner plus tard l'illustration saisissante : « N'attache pas ton cœur au monde, car les révolutions du temps, chaque jour, placent la tiare impériale sur une autre tête » (3), et de plus : « Avant toi le monde appartint à bien d'autres, et, après toi, sera possédé par bien d'autres, sache le ! » (4).

Car nous mourons tous, et, si le prince doit faire le bien, c'est non seulement par amour du bien, mais parce qu'un jour il rendra compte de ses actes à un maître qui lui est

(1) « Là où la victoire se peut obtenir par la douceur, évite la lutte et l'effusion du sang » (*Boustan*, 34).

(2) *Çâhib-Nâmeh*, [illegible] : « Mesure avec Dieu ce que méritent le bien et le mal de la création, car la main de la tyrannie ne reste pas toujours aussi longue. »

(3) *Çâhib-Nâmeh*, 21.

(4) *Çâhib-Nâmeh*, 7.

supérieur : « Une seule royauté est éternelle, celle de Dieu (1) ;...crains-le, car il lit l'écriture cachée. Que tu la lises à voix haute ou basse, c'est tout un » (2). Aussi « aujourd'hui que le temps est à toi, fais le bien, car personne n'est chef pour toujours » (*Çâhib-Nâmeh*, 9). Mais ce bien, le prince ne peut réellement le faire que s'il craint Dieu : « Si tu reconnais la supériorité de Dieu sur toi-même, une grâce éternelle demeurera sur toi » (*Ibid.*, 150). Sinon « qu'il ne soit pas à la tête de l'État, ce roi puissant qui n'est pas envers Dieu un esclave soumis ». Car « deux personnes sont ennemies de l'État et de la religion : un roi sans douceur et un religieux dépourvu de science » (*Gulistan*, 316). Il y a plusieurs espèces de despotes, mais « le plus à craindre est celui qui ne craint pas la justice du ciel » (*Boustan*, 18). Aussi, quelle triste mort lui est réservée, cette mort dans laquelle « peine et plaisir, tout passe, tout s'efface » (*Ibid.*, 50) ! Vraiment, « le mendiant dont la fin est heureuse vaut mieux que le roi qui finit mal » (*Gulistan*, 344). Or, finir mal, c'est s'approcher de la mort en laissant derrière soi le désert et la ruine : « Jamais, de quelqu'un qui a détruit la demeure des hommes, la maison n'a été éternelle après lui » (*Çâhib-Nâmeh*, 29).

En revanche, « heureux le peuple dont le souverain se prosterne devant Dieu comme le plus humble de ses sujets ! » (*Boustan*, 16). Et quelle récompense ne mérite pas ce bon pasteur de son peuple ! « Un roi qui s'occupe de protéger ses sujets, il est juste que sa récompense existe, car c'est le salaire d'un berger » (*Çâhib-Nâmeh*, 29). Or, cette récompense, le prince la trouve en ses sujets mêmes qui, se réglant sur sa religion (*Gulistan*, préf. p. 7), unissent ainsi leurs efforts aux siens pour la grandeur et la tranquillité du pays.

(1) *Boustan*, 40.
(2) *Çâhib-Nâmeh*, 33.

*
* *

Que représente la morale sociale de Saadi ? Bien loin de prêcher un individualisme dangereux, il n'examine l'homme que mêlé à la masse de ses semblables. La société lui apparaît — et, par là, il semble devancer son époque — comme une manière de perpetuel devenir : « Trois choses ne demeurent pas stables sans trois autres choses : l'argent sans le trafic, la science sans les controverses, le pouvoir sans sévérité » (*Gulistan*, 312). Le pouvoir sans sévérité ! Il veut donc l'ordre avant tout, subordonnant le sujet au prince et tous deux à la divinité. Et c'est par là même qu'il les exalte. Alors que les véritables mystiques rêvent, on le verra, d'anéantir l'homme en une sorte d'universelle essence divine, Saadi, qui joue vis-à-vis des mystiques le rôle d'un modérateur, conserve le principe de la dignité humaine. Certes il n'ignore pas Dieu, créateur de l'homme, mais il les maintient l'un en face de l'autre et chacun à sa place. En outre, à une époque d'absolutisme, il sait dégager des règles de souveraineté généralement applicables ; alors qu'on s'attendait à le voir flatter les princes contemporains, en leur recommandant d'user de tout leur pouvoir, il leur conseille au contraire la modération et la tolérance ; son système de gouvernement, dans ses parties principales, reste actuel et n'avilit pas l'homme. Une seule tache sur cette morale sociale : l'idée de la vengeance licite ; mais Saadi écrivait au treizième siècle, subissant inconsciemment des siècles de doctrine sémitique (car le Coran empruntait à l'Ancien Testament la loi du talion), alors qu'aujourd'hui même — qu'on ne l'oublie pas — la vendetta subsiste encore dans quelques coins de l'Europe.

Puis, il s'agit avant tout d'une morale pratique, enseignant comment se conduire dans le monde ; et, sans que Saadi paraisse pour cela pessimiste, un grand nombre des historiettes du *Boustan*, mais surtout du *Gulistan*, se bor-

nent à constater des traits de caractère, sans louange ni censure. On songe à certaines fables de La Fontaine qui, sans prendre parti, se borne à montrer le faible opprimé par le fort, le pauvre par le riche, l'honnête par le fripon. M. E.-G. Browne (*Lit. History*, II, 530) a très finement analysé cette relativité de la morale de Saadi : ainsi dans la huitième historiette du *Gulistan* (p. 43), un monarque fait jeter en prison, dès son avènement, les ministres de son prédécesseur, de peur qu'ils ne conspirent contre lui, « agissant d'après la parole des sages qui ont dit : O sage, crains celui qui te craint » ; or, s'il est un acte de tyrannie, c'est bien celui-là. L'historiette suivante démontre que ce sont souvent les pires ennemis d'un homme qui héritent de lui. Une autre historiette (*Ibid.*, 51, I, 15) raconte la désertion d'un soldat devant l'ennemi, faute de paie. Ainsi va le monde qui n'est certes pas parfait, mais qu'il faut accepter joyeusement tel qu'il est, sans se raidir ni se plaindre. Or, la morale sociale de Saadi enseigne à se comporter le plus honnêtement possible, mais en sauvegardant du même coup son indépendance et sa sûreté. Vous voulez cependant davantage ? Vous aspirez à une perfection que vous pressentez sans la connaître ? Saadi encore vous trace à petites touches la voie qu'il faut suivre afin de dépasser la moyenne humanité. Ou bien vous resterez à mi-côte et vous deviendrez l' « honnête homme » par excellence ; ou bien vous pousserez courageusement sur le chemin de plus en plus âpre, jusqu'à planer aû delà de toutes les contingences de cette vie, de toutes ses grandeurs et de toutes ses petitesses : « Ne va pas croire qu'il n'y ait rien au-dessus de la souveraineté ; le calme et la félicité parfaite ne se trouvent que dans le royaume des derviches » (*Boustan*, 49). On va voir « l'honnête homme » tel que le conçoit Saadi, avant d'aborder ses idées sur « l'homme de Dieu ».

CHAPITRE II

L'HONNÊTE HOMME

Outre les ouvrages de Saadi réunis dans l'édition de Calcutta, un opuscule lui fut attribué dès le quinzième siècle (1), opuscule à tendances morales intitulé : *Pend-Nâmeh* (livre des conseils) ou encore *Karima* (d'après le premier mot de l'ouvrage). Composé sur le modèle du *Livre des conseils* de Farid ed Din Attar (2), il est parfois considéré comme apocryphe, mais n'en reste pas moins digne de Saadi : sans parler de sa remarquable forme littéraire, il expose en effet une morale fort analogue à celle du poète de Chiraz. De plus, ces idées morales, réduites à l'état de simples pensées à peine vivifiées çà et là par une métaphore, forment une sorte de *compendium* et il y a donc lieu d'examiner rapidement l'ouvrage afin d'en dégager l'idéal moral qu'il contient.

Le *Pend-Nâmeh* débute par une sorte de lamentation qui rappelle quelque peu le prologue du *Faust* de Gœthe : « Quarante ans de ta vie précieuse se sont écoulés, et ton naturel est encore celui que tu avais dans l'enfance. Tu n'as rien fait que la vanité ou la passion ne t'y aient porté. Tu n'as pas embelli un seul de tes instants par des occupations sérieuses » (Trad. Garcin de Tassy, p. 106). Et l'auteur continue par cette parole de désenchantement, si proche de

(1) Rieu (Persian Mss. British Mus., II, 865) a démontré que, déjà en 1438 (II, 842), on le considérait comme l'ouvrage de Saadi. Cf. Grundriss, II, 295.

(2) Browne (*Literary Hist.*, II, 532) : « Pand Nama or Book of Counsels, on the model of Attars and others ». Cf. en outre Nacir ed din ben Khosrau, le livre de la félicité, en 30 chapitres (Trad. Fagnan, Z. D. M. G., 1880) p. 643 et suiv., notamment les chap. III (l'équité), IV (la patience) VIII et XXI (l'avidité), IX (la générosité).

l'*Imitation* : « Mon âme, ne place point ta confiance en cette vie qui passe, ne te crois pas à l'abri des jeux de la fortune. » Ces jeux de la fortune, il faut, afin de s'en préserver, vivre en honnête homme, fuyant le vice et s'attachant à la pratique des vertus. Quels sont donc ces vices et ces vertus, d'après le *Pend-Nâmeh ?*

Les vices d'abord : l'orgueil, « le propre des ignorants. . le capital du malheur », si déplaisant chez le savant (trad. cit., p. 110) ; la tyrannie qui en découle (p. 114) ; l'avarice (p. 108) et la cupidité dont l'esclave « livre au vent la moisson de la vie » (p. 116) ; enfin, le mensonge (p. 120) et l'ignorance (p. 112), en l'espèce l'ignorance de la seule connaissance qui vaille vraiment : celle de Dieu, sans laquelle on ne peut se connaître soi-même (1) : « L'enfer est réservé (à l'ignorant) car il est difficile que sa vie ait une bonne fin ».

Les vertus ensuite : la droiture, source de toutes les autres (2) ; la patience, « clef de la porte du désir (3) et souveraine de l'empire des souhaits » (p. 119) ; la justice, « ornement de la royauté » (p. 113) ; la générosité (p. 106), « capital de la joie (4), récolte de la vie » et qu'on doit pratiquer si l'on veut imiter Dieu dont elle est l'attribut par excellence ; l'humilité (p. 109) « qui élève celui qui la pratique... et le rend digne du nom d'homme » ; enfin, au plus haut degré, la science « sans laquelle on ne peut connaître Dieu » et qui constitue le plus ferme soutien de l'homme en ce monde : « Tiens-toi fortement attaché au pan du

(1) Cf. le titre de Bossuet : *De la connaissance de Dieu et de soi-même.*

(2) « Si tu te diriges d'après la droiture, les hommes seront tes amis. Le sage ne détourne point la tête de la pratique de cette vertu qui donne à la réputation je ne sais quoi de sublime. » En rapprocher *Çâhib-Nâmeh*, p. 9 : « Par la voie droite, tu peux parvenir à ton but... La droiture sauve les hommes du feu infernal » et *Livre de la félicité* (p. 644) : « Le salut est le résultat d'une conduite droite (*ez râstkârî restkârî*) ».

(3) *Livre de la félicité* (p. 647) : « La patience est la clef de la porte du paradis ».

(4) *Ibid.* (p. 648) : « C'est la générosité qui guidera tes pas vers le bonheur.

manteau de la science ; tu seras conduit au palais de la stabilité » (p. 111). Acquérir cette science est le premier devoir de l'homme qui tend à la perfection : « Le devoir de t'instruire est pour toi un précepte obligatoire que Dieu t'a imposé, quand même, pour l'exécuter, il faudrait parcourir le monde » (1). Mais une fois cette science acquise, quelle sérénité ! car la vie se passe désormais uniquement à pratiquer le bien. Aussi : « N'abandonne jamais le sentier du service de Dieu ; la félicité même de cette vie en dépend. La lumière des bonnes œuvres éclairera les sinuosités de ton cœur » (p. 117).

Tel est l'essentiel du *Pend-Nâmeh* ; mais, outre ces vertus en quelque sorte cardinales, on en peut découvrir d'autres à travers l'œuvre de Saadi. Dans le *Gulistan*, il y ajoute le courage, mais le véritable courage, le courage moral, car « le courage ne consiste pas à donner un coup de poing sur une bouche » (p. 148, II, 44). En outre, Saadi revient à plusieurs reprises sur une vertu qu'il semble estimer plus que toutes les autres : la bonté, vertu innée (2) qui, telle une flamme (*Boustan*, 15), tressaille et monte sans cesse vers le ciel. Il semble qu'on puisse discerner deux sortes de bonté dans les passages que Saadi lui consacre : l'une, encore intéressée appartiendrait aux gens à demi parfaits ; l'autre, plus élevée, plus pure, serait l'unique privilège des mortels qui atteignent à la perfection morale. Au fond, la première, cette bonté en quelque sorte imparfaite, se ramène somme toute au « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît » de l'Evangile. Et il serait facile de relever dans Saadi plusieurs pensées analogues, par exemple : « Le mal que tu n'approuves pas pour toi-même, ne le fais à personne, ô mon frère ». Pensée complétée par ce trait légèrement humoristique : « Si tu aimes bien ta mère, ce n'est pas une raison pour insulter la mienne » (*Çahib-Nâmeh*, 63).

(1) Est-ce là une allusion aux voyages de Saadi ?

(2) « La bonté est une qualité innée et que rien ne peut faire acquérir » (*Boustan*, 120).

Etre bon, c'est en quelque sorte obliger les autres à vous payer de retour à l'occasion : « Celui qui ne pardonne point à ceux qui sont tombés, qu'il craigne, s'il vient lui-même à tomber, que personne ne lui prenne la main » (*Gulistan*, 46, I, 10).

Pardonner ! ce mot peut surprendre sous la plume de Saadi, qui, tout à l'heure, conseillait nettement la vengeance et rejetait toute indulgence envers les méchants. Mais que l'on n'oublie pas qu'en morale sociale il admet le pardon, lorsqu'un avantage en peut résulter. Puis il s'agit à présent de morale supérieure ; il n'est plus question de l'homme luttant contre ses semblables, mais du mortel qui peine sur la route escarpée de la perfection. Celui-ci non seulement peut, mais doit pardonner. Il y trouve tout d'abord son intérêt, car « quiconque ne pardonne pas à ses inférieurs est puni par la violence de ses supérieurs » (*Gulistan*, 345) ; mais, en outre, se montrer bon, c'est un élément de bonheur : on n'est heureux qu'autant qu'on a soi-même pratiqué le bien et « quiconque n'exerce pas la bonté quand il en a le pouvoir éprouvera beaucoup de tourments au temps de la détresse » (*Ibid.*, 321). Saadi semble même admettre une sorte de justice immanente, prenant comme instrument les êtres les plus inattendus ; ainsi : « Quel bien as-tu fait à ton père afin que tu en attendes tout autant de ton fils ? » (*Ibid.*, 265, VI, 3). Autrement dit, on ne mérite le bien qu'autant qu'on l'a fait soi-même aux autres. Ce bien consiste en aumônes, évidemment (1) ; mais à qui ne possède pas de quoi les répandre autour de soi reste l'aumône morale, c'est-à-dire la compassion : « Veux-tu que ton sort soit exempt de chagrin, n'oublie pas les cœurs que le chagrin dévore » (*Boustan*, 99). Cette bonté, les puissants eux-mêmes n'en sont pas dispensés ; ils doivent, eux aussi, compter avec les retours de la fortune : « Combien de riches sont tombés misérablement, que

(1) En aumônes. Mais il faut s'entendre : « L'or que le riche tire par quintaux de ses coffres n'a pas le mérite de l'obole donnée par l'artisan » (*Boustan*, p. 111).

de fois la fortune a relevé ceux qu'elle avait renversés ! Evite donc d'affliger ceux à qui tu commandes, de peur de tomber, toi aussi, sous leur domination » (*Boustan*, 112). Car ce monde est la demeure de l'instabilité ; aussi, même devant un ennemi mort, faut-il s'abstenir de joie : « Je n'ai point sujet de me réjouir de la mort d'un ennemi, car ma vie n'est point non plus éternelle » (*Gulistan*, 91, I, 37).

Un degré de plus, et l'on touche à la parfaite bonté : c'est alors qu'on voit resplendir, non plus la simple compassion, mais cette universelle pitié qui se penche sur « la majesté des souffrances humaines ». Et cela, non plus par calcul, mais par la puissance du rayonnement intérieur, rayonnement émané de Dieu (1) et qui pousse l'homme purifié vers l'assistance et le soulagement de ses frères en détresse : « Le sage redoute la souffrance autant pour autrui que pour lui-même (2).... l'homme bien portant partage la douleur du malade qui gémit à ses côtés » (*Boustan*, 44). Cela suppose en général qu'on a souffert auparavant soi-même, au physique ou au moral ; en effet « ceux qui n'ont pas éprouvé l'amertume du besoin font la grimace et détournent leur visage devant les mendiants » (*Çâhib Nâmeh*, p. 41). Mais aussi, combien celui qui a souffert sait deviner les douleurs d'autrui, même dissimulées : « Elle connaît l'état des malheureux, la personne qui a été malheureuse dans ses propres affaires » (3). Qu'on songe aux souffrances des malades qui n'ont personne auprès d'eux : « La nuit est bien longue pour le malade qui se débat dans les convulsions de la douleur » (4). Du moins, si l'on ne peut les guérir, qu'on les aide à supporter leur mal : « Lorsque tu ne peux enlever

(1) « Veux-tu que Dieu te pardonne, fais du bien aux créatures de Dieu » (*Gulistan*, 68, I, 20).

(2) Cf. le mot de Mme de Sévigné : « Quand vous toussez, j'ai mal à votre poitrine. »

(3) *Gulistan*, VIII. Cf. le vers latin : « Haud ignara mali miseris succurrere disco. »

(4) *Boustan*, 324 et cf. le vers de Lamartine : « Que la nuit paraît longue à la douleur qui veille ! »

sa douleur à celui qui souffre, efforce-toi d'amoindrir sa douleur par des visites » (*Çâhib-Nâmeh*, 60). Et Saadi, songeant dans le *Gulistan* (p. 55, I, 16) à tout ce que le monde d'ici-bas suppose de douleurs ignorées, jette, au milieu d'une simple historiette, cette admirable exclamation, plus admirable encore à son époque : « Combien d'hommes affamés se sont couchés tandis que personne n'a su qui ils étaient ! Combien d'âmes se sont exhalées sur lesquelles personne n'a pleuré ! » Pensée pour laquelle un mot du *Boustan* (p. 111) sera le meilleur des commentaires : « Seul, le cœur est impérissable » (1).

Le cœur, oui. Mais à condition de n'être pas tout dans l'âme humaine et de trouver en la raison ('aql) un régulateur. C'est sur elle, on l'a vu, que Saadi fonde la dignité de l'homme (2). A vrai dire, il l'invoque assez peu fréquemment au cours de son œuvre ; mais cette œuvre même n'est-elle pas la glorification perpétuelle de la raison, un « rien de trop », un « *in medio virtus* », célébrés dans d'innombrables historiettes ? On verra bientôt que cette même raison empêche Saadi de suivre ses confrères en mysticisme dans leurs divagations ascétiques. En attendant, elle lui permet de donner à l'honnête homme sa ligne de conduite. Sans doute, « le bien et le mal se mêlent dans la nature humaine » (*Çâhib Nâmeh*, p. 1) et, pour entendre le langage de la raison, « il faut d'abord imposer silence aux clameurs brutales de la passion » (*Boustan*, 255) ; sans doute, certains semblent en apparence se régler d'après la raison et il est presque impossible de sonder la conscience des autres : « Telle est l'apparence chez moi, mais tu ne sais pas ce qui est caché dans mon cœur » (*Gulistan*, 108, II, 8). Mais, cela

(1) Cf. Vauvenargues : « Les grandes pensées viennent du cœur » et Ghazali, Le préservatif de l'erreur (Trad. B. de Meynard, J. A., 1877, IX, p. 72) : « L'homme est composé d'un corps et d'un cœur. Par le mot cœur j'entends cet esprit de vérité qui est le siège de la connaissance de Dieu. »

(2) « Par la raison ('aql), tu te distingues des bêtes ; sinon elles te sont supérieures par la force » (*Çâhib-Nâmeh*, 118).

posé, grâce à la raison tempérée par le cœur, on a de grandes chances de parvenir au souverain bien, si l'on obéit rigoureusement à quelques préceptes très simples : d'abord ne pas se fier à ce monde qui ne constitue qu'une vaine apparence à laquelle les « amis des idées pures » n'attachent pas leur attention (1), et cela non seulement au point de vue philosophique, mais au point de vue pratique (2) ; puis, rester sans cesse dans la juste mesure (3) ; savoir attendre les événements avec sérénité : « si, quelque jour, ton désir ne se réalise pas, sache que l'impatience est sans profit ; use donc de patience » (*Çâhib-Nâmeh*, 45). A quoi bon en effet se tourmenter à plaisir au sujet de ce qui ne dépend pas de nous ? C'est ce dont Saadi exprime l'inutilité dans ce passage rappelant à la fois l'Ecclésiaste et les *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν* d'Epictète : « Va et sois joyeux, il ne convient pas de souffrir aujourd'hui du chagrin de demain » (*Ibid.*, 131).

Savoir se contenter, savoir accepter son sort, c'est au fond le vrai moyen de vivre honnêtement et en joie, sans être à la fois bourreau des autres et de soi-même. Cette vérité, énoncée par Saadi lorsqu'il considère l'homme en présence de son prochain, se trouve exprimée plus fortement encore, s'il s'agit de l'homme en marche vers l'amélioration morale : une fois de plus, Saadi, sans doute afin de renforcer son exhortation, la donne en son propre nom : « Si tu veux aller droit, écoute Saadi savoir se contenter de peu vaut mieux que tout » (*Ibid.*, 165), conseil que l'on retrouve, plus net encore, dans le *Pend-Nâmeh* (trad. cit., p. 115) : « Si tu as le bonheur de savoir te contenter de ton sort, tu régneras dans le pays de la douce tranquillité. » Au fond, la santé ne constitue-t-elle pas le premier, et, pour ainsi dire, le

(1) *Çâhib-Nâmeh*, p. 53.

(2) « Ce n'est personne, celui qui n'est quelqu'un que grâce à sa robe et à son turban. Le voleur reste voleur, même sous la robe d'un qadi » (*Ibid.*, p. 83).

(3) « Ne mets pas, autant que possible, le pied au delà ni en deçà de la mesure » (*Ibid.*, 95).

seul des biens de ce monde? (1) Non, cependant, car il en est un second : l'indépendance, si précieuse à l'homme, qu'il vive seul ou en société ; ne rien devoir à personne, c'est en effet une force contre soi-même et contre les autres et, au besoin, mieux vaut se passer de tout. L'homme ordinaire, poussé par la nécessité, peut tendre la main ; l'homme en mal de perfection ne le doit pas : « Supporte la pauvreté. Si les étrangers donnent des honneurs, la pauvreté qui vient des amis est encore préférable » (*Çâhib-Nâmeh*, 79). Et, somme toute, qu'importe la pauvreté? Mieux encore, elle recèle un avantage : la tranquillité de l'âme. Saadi, résumant par avance la morale du *Savetier et le Financier* de La Fontaine, déclare à son disciple : « Si tu es intelligent, n'amasse pas de richesses qui ruineraient le recueillement de ton esprit » (*Ibid.*, 97). Et ce n'est pas tout ; souvent, à vouloir s'enrichir à tout prix, on dépasse le but cherché : « Le désir excessif de faire du bénéfice emporte d'un seul coup profit et capital » (*Ibid.*, 33) (2).

Donc, se contenter de peu, en disant, comme Marc-Aurèle : « O monde, tout ce que tu m'apportes est pour moi un bien. » Sur un point toutefois, ce contentement serait coupable : lorsqu'il s'agit de l'amélioration de soi-même. En effet, plus on doit témoigner de résignation ou de reconnaissance envers les dons du destin, plus on doit, si l'on veut progresser en sagesse, se montrer sévère pour soi-même. Il faut, il est vrai, ne plus tenir compte de l'opinion du prochain et marcher les yeux fixés sur l'idéal qu'on s'est formé. Or Saadi, sachant combien il est difficile à l'homme de faire abstraction de l'opinion de ses semblables, admet cette opinion même comme un moyen de perfectionnement : « Avant tout, juge-toi toi-même afin qu'un autre ne te juge pas sévèrement » (*Ibid.*, 51), ou encore : « Tu veux que personne ne médise de toi? Observe-toi toi-même et ne fais pas

(1) « Le capital de la santé, c'est ce qui suffit pour vivre » (*Çâhib-Nâmeh*, p. 61).

(2) Cf. La Fontaine : « L'avarice perd tout en voulant tout gagner. »

ce qui n'est pas bien » (*Çâhib-Nâmeh*, 7). Mais, cette opinion, il convient de savoir la choisir : « Écoute tes ennemis, ô mon ami ! Car, aux yeux de tes amis, tes défauts deviennent des vertus. » (*Ibid.*, 189). En revanche, si, pour vous-même, vous avez à tenir compte des critiques les plus acerbes, soyez toujours indulgents pour les autres : « Quand tu entends blâmer une faute, ne te hâte pas d'en faire autant, car, nécessairement, tu commets, toi aussi, des fautes » (*Ibid.*, 141). Indulgent aux autres et d'autant plus sévère pour soi-même, voilà la vraie voie : « Partout où se trouve la ligne de la difficulté, efforce-toi de passer cette ligne » (*Ibid.*) (1). Enfin, dernier avantage, la sévérité envers soi-même permet une juste estimation de ses propres forces (2).

C'est que, le plus souvent — et cela surprend sous la plume d'un Oriental qu'on supposait fataliste absolu — l'homme a grand tort de reprocher au destin les infortunes dont il est soi-même la cause ; en fait, l'homme est presque toujours l'artisan de son bonheur ou de son malheur (3). Et non seulement de sa bonne ou de sa mauvaise fortune, mais encore de sa propre considération que « chacun se fait à soi-même » (*Ibid.*, 95). Or, de l'homme, que reste-t-il après sa mort, sinon sa réputation ? « Les mauvais ont disparu ; les bons aussi. Qu'en reste-t-il ? Mauvaise ou bonne renommée » (*Ibid.*, 39).

Saadi semble attacher grande importance au souvenir qu'on laisse dans la mémoire des hommes ; c'est que cela même représente une sorte d'immortalité relative consolant le désir — désir irréalisable mais inné en tout homme — de persévérer dans l'être, seule immortalité restant à ceux qui s'avancent dans le chemin de la vie sans espérer la vivifiante

(1) Cf. St-Matthieu, VII, 13 : « Entrez par la porte étroite. »

(2) *Çâhib-Nâmeh*, 135 : « Puisque tu savais ne pouvoir t'empêcher de tomber, il ne fallait pas t'asseoir si haut. Ne valait-il pas mieux marcher à pied que monter à cheval et te rompre le cou ? »

(3) « Pourquoi te plains-tu du destin ? Plains-toi de tes propres actes » (*Çâhib-Nâmeh*, 53).

aurore d'une bienheureuse vie future. C'est même pour les hommes un devoir absolu qu'entretenir le souvenir des morts qui le méritent : et cette pensée du *Çâhib-Nâmeh* (p. 181) pourrait en quelque mesure servir de devise aux historiens : « Ne laisse pas se perdre la bonne renommée des morts, afin que l'on garde le souvenir de ton nom. » « Heureux celui dont le bon renom demeure après la mort éternelle ! » s'écrie-t il ailleurs (*Ibid.*, 57). Et encore : « Choisis la justice car, au monde, les mortels qui passent n'ont jamais rien emporté de meilleur que le capital de la bonne réputation » (*Ibid.*, 123). D'autre part, celui qui a fait le mal n'est pas oublié non plus ; seulement — et que l'on sente bien la concision coupante et suggestive de ces deux vers — : « Le temps a passé sur lui, rude et calme, mais son mauvais renom persiste malgré les années. » (*Ibid.*).

Le mérite personnel, voilà en effet la véritable richesse morale de l'homme : « Si l'homme de mérite déchoit de sa félicité, qu'on ne s'inquiète pas, car le talent, dans son essence même, constitue le bonheur » (*Gulistan*, 272, VI, 2) (1). Et, là-dessus, Saadi rejoint un écrivain qui, lui aussi, savait garder son indépendance en pleine période d'absolutisme : La Bruyère. Il n'y a que le mérite personnel qui compte et une longue lignée d'ancêtres n'anoblit pas un descendant indigne : « Au jour de la résurrection... on te demandera quels sont tes actes et non quel est ton père » (*Ibid.*, 281, VII, 8). Aussi, « montre ton mérite, si tu en as, et non ta race » (*Ibid.*, 330).

Car, « tout périt ici-bas, si ce n'est la vertu » (*Boustan*, 22) et Saadi, si peu dogmatique, a pourtant condensé en deux ou trois passages de son œuvre la doctrine du perfectionnement moral dont il sentait toute l'importance. En l'un d'eux, il oppose synthétiquement la durée des biens moraux à la fragilité des biens matériels : « Talents, vertu, piété, perfection morale, voilà les biens essentiels ; quant à la puis-

(1) Cf. Montesquieu : « Le mérite console de tout. »

sance et aux richesses, elles ne se montrent que pour disparaître » (*Boustan*, 267). Voilà l'idéal à poursuivre, mais cet idéal, en dépit de son nom, n'en constitue pas moins la seule réalité de ce monde : « Fais preuve de sagesse et recherche l'idéal : seul il reste quand la forme s'évanouit. L'homme à qui le savoir, la générosité et la piété font défaut n'est qu'une image dépourvue de réalité » (*Ibid.*, 99). Faire le bien, c'est le seul moyen de se préparer à quitter ce monde en laissant après soi une œuvre à la fois utile et noble : « La palme appartiendra à l'homme qui se sera dévoué au bonheur de l'humanité. N'attache de prix qu'aux biens qu'on peut transporter dans la vie future » (*Ibid.*, 56). En effet, sans aller jusqu'à croire avec Bossuet que la vie doit être la méditation de la mort, il y faut songer néanmoins. Mais ce bien que l'honnête homme doit réaliser ne lui sera possible que grâce à l'aide de Dieu ; l'homme a beau s'efforcer d'atteindre la perfection, il n'y parviendra que s'il est prédestiné : « Beaucoup sont partis et n'ont pas atteint leur but malgré toute la science qu'ils avaient montrée. Que peut-on faire sans l'assistance de la faveur divine ? » (*Çâhib-Nâmeh*, 63). Cette faveur divine, sublime et nécessaire, comment donc se manifeste-t-elle ?

CHAPITRE III

HOMME DE DIEU

> « L'homme de Dieu n'est étranger ni
> « en Orient, ni en Occident. Où qu'il
> « aille, le royaume de Dieu est le sien »
> (Calcutta, 370 r°).

Durant ses années d'études à l'université de Bagdad, Saadi subit (cf. *supra*, p. 21) la puissante influence de mystiques renommés, notamment de Souhrawardi. Mais cette influence n'était pas la seule : l'ombre du grand imâm Ghazâli s'étendait encore sur l'université dont elle continuait à vivifier l'enseignement. Or, Ghazâli, survivant par son extraordinaire influence, par ses ouvrages que l'on ne cessait d'étudier, et, d'autre part, Souhrawardi et les autres maîtres mystiques que connut Saadi, exerçaient, par leurs discours et leurs écrits, une influence semblable, mais non identique. Quelles différences les séparaient donc, et comment agirent-ils, chacun en son genre, sur l'esprit du futur poète ?

L'historien Ibn Khaldoun, le plus philosophique (pour ne pas dire le seul philosophique) des historiens musulmans, précise dans ses Prolégomènes (trad. de Slane, III, 90) les différences fondamentales entre Souhrawardi et Ghazâli. Etablissant la hiérarchie des théoriciens mystiques, il y distingue trois classes : les uns traitent des règles de la dévotion et de l'observance des devoirs religieux en général ; les autres « ont traité des bienséances qui doivent s'observer dans la pratique du çoufisme, des goûts que l'on y éprouve

et des extases qui surviennent aux çoufis dans leurs états d'exaltation... : c'est ce qu'a fait Souhrawardi dans son *Awarif el Maarif* » (1) ; vient enfin Ghazâli qui « a réuni ces deux genres de sujets dans son livre intitulé : *Ihya* ».

Voilà le vrai mérite de Ghazâli : une tentative pour établir un juste milieu entre théologiens et çoufis, les premiers — pour reprendre ses propres termes (2) — « qui se disent les disciples du raisonnement et de la spéculation », les seconds « qui se disent élus de Dieu et possesseurs de l'intuition et de la connaissance du vrai (par l'extase) ».

Or, cette tentative de Ghazâli ne tend à rien moins qu'à faire jaillir, de la cendre de la scolastique, la flamme du sentiment qui sommeille. Cette action a du reste été nettement définie par un des meilleurs connaisseurs de la théologie musulmane, M. Asin Palacios (3) : « Le seul titre de son œuvre maitresse : *Ihyâ' ulûm id din* (vivification des sciences religieuses) suffit à faire comprendre que toute sa réforme consiste à substituer aux formules rituelles et tout extérieures de la religion, l'expérience personnelle, vive et intense de l'esprit religieux, à donner à la pratique une importance plus grande qu'à la théorie, à la morale un développement plus grand qu'à la dogmatique. Or la morale n'est qu'un acheminement à la mystique. L'union ou communication de l'âme avec Dieu, objet de celle-ci, est, par là même, la partie la plus sublime de la religion. »

C'est là précisément le processus que l'on peut reconnaitre à travers l'œuvre de Saadi, s'il est, à la vérité, permis d'employer ce mot dogmatique de « processus », lorsqu'il s'agit de citations disséminées dans une œuvre, sans plan ni méthode préconçus. Pour Saadi, précisément, — et, par là

(1) *The awârif ul maarif*, written in the XIII century, by Shaikh Muhammad-i-Sahrwardi, translated out of the arabic into persian by Mahmud bin Ali al Kâshâni and into english by W. Clarke, 1891.

(2) Ghazali, Le préservatif de l'erreur (trad. B. de Meynard), J. A., 1877, IX, p. 19.

(3) La mystique d'Al Ghazali, *Mél. Fac. or. Beyrouth*, VII, 67.

même, « l'ange de l'école » de Bagdad fait sentir son influence, subie inconsciemment ou non — la morale n'est qu'un acheminement à la mystique. Seulement, cette morale, il l'a tirée presque tout entière de son bon sens, s'appuyant à la fois sur l'expérience et sur quelques maximes populaires ; sa mystique, en revanche, ne lui appartient pas en propre : elle reflète, et avec l'atténuation des ans, les leçons qu'il avait entendues à Bagdad ; mais, par son génie fait de modération, Saadi ramène en quelque sorte sur la terre un mysticisme emporté dans les nuées inaccessibles ; ce mysticisme, il tente de le mettre à la portée des gens ordinaires, désireux cependant d'un perfectionnement qu'ils pressentent, et, par là même, il joue en quelque sorte un rôle de vulgarisateur, dans la meilleure acception de ce mot. Alors que certains auteurs mystiques considèrent orgueilleusement les non-initiés comme des gens croupissant dans l'ignorance (mouqîmân), comme des esclaves de leur âme matérielle (ahl el nafs) (1) et même comme des injustes (zâlim), Saadi ne craint pas de se pencher vers les ignorants, afin de leur inspirer le désir de la vérité. Si, d'une part, le *Mantiq et Taïr*, le *Masnaui* sont les épopées de la mystique supérieure de l'Islam, on peut dire que le *Boustan* en représente l'épopée moyenne. Il s'ensuit donc que, pour comprendre la mystique de Saadi, il convient d'examiner très rapidement au préalable les idées de ceux que l'on pourrait dénommer : les mystiques absolus.

Et d'abord, qu'est-ce que le çoufisme ? Prétendre le définir en quelques lignes serait une sottise. Mais encore faut-il en donner une idée, tout imparfaite et incomplète qu'elle soit. La définition du çoufisme est donnée par Ghazâli (2) : « Le but que les çoufis se proposent est celui-ci : arracher l'âme au joug tyrannique des passions, la délivrer de ses penchants coupables et de ses mauvais instincts, afin que, dans le cœur purifié, il n'y ait place que pour Dieu et pour

(1) Ainsi les appelle Souhrawardi dans son *Awârif el Maarif*. Cf. Blochet, Etudes sur l'Esotérisme musulman, J. A., 1902, IX, 498 et suiv.
(2) *Op. cit.*, p. 54.

l'invocation de son saint nom. » Cette définition, assez vague somme toute, et qui pourrait servir à déterminer l'idéal de n'importe quelle religion, a besoin d'être précisée : alors que le théologien musulman s'en tient strictement à la lettre du Coran et à la tradition écrite, le çoufi, dédaignant la lettre, fait appel à l'esprit, constitué en l'espèce par l'inspiration de son propre cœur qui doit le conduire à l'extase. Tandis que le premier subordonne sa propre raison au respect de la tradition, le second fait taire en soi la raison et ne veut écouter que son imagination mystique. Ghazâli, joignant à sa définition la méthode à suivre, démontre que le çoufisme n'est pas une question d'apprentissage, mais de « transport » et de transformation de l'être moral. « Le çoufisme », dit-il, « consiste en sentiments plutôt qu'en définitions. » On peut le connaître à fond, au point de vue théorique, et cependant ne jamais le pratiquer, faute du don d'extase et d'initiation. Le çoufisme suppose donc une sorte de prédestination : parvenir à faire de son esprit et de son cœur la demeure de la divinité, à l'exclusion de tout ce qui n'est pas elle, cela n'est possible que par une faveur spéciale de cette divinité même. « Purger le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, » dit encore Ghazâli, « est la première condition de la purification. L'absorption du cœur par la prière en est la clef.... et le dernier terme en est l'anéantissement total en Dieu. » Et encore n'est-ce là qu'un commencement : « A vrai dire, ce n'est que le premier pas dans la vie de la contemplation, le vestibule par où pénètrent les initiés.

On pressent déjà qu'une pareille tendance coexistera difficilement en Saadi avec l'esprit pratique et judicieux qui caractérise sa morale sociale. A vrai dire, il a de la peine à quitter la terre : l'emportement extatique d'un Jalal ed Din lui est étranger, ou, du moins, s'il le comprend, est-il absolument incapable de s'y livrer. Le çoufisme, à son époque, atteignait un degré de complication presque incroyable : hiérarchie, méthodes, degrés d'initiation, confréries différentes augmentaient sans cesse. Au reste, ce courant mysti-

que, si l'on en croit Ibn Khaldoun, s'était établi dès les débuts de l'Islam : « Le système de vie adopté par les çoufis », dit-il (1), « a toujours été en vigueur depuis le temps des premiers musulmans. S'adonner constamment aux exercices de piété, vivre uniquement pour Dieu, renoncer au monde, telle était la règle. Par la suite, les gens qui, à l'écart des biens de ce monde, tinrent cette conduite, furent désignés sous le nom de çoufis ». Plus tard, quelques hommes éminents écrivirent des ouvrages sur leur système qui se présenta ainsi « sous la forme d'une science rédigée méthodiquement par écrit, bien que d'abord.... ses règles ne se trouvassent que dans le cœur des hommes. »

En somme, le çoufisme paraît avoir pour point de départ l'ascétisme pratiqué dès le premier siècle de l'hégire (2). Au siècle suivant, le terme « çoufi » faisait son apparition (3). Les mystiques d'alors désirent avant tout se soumettre à Dieu, mais pas encore pénétrer la nature de son essence ; ce sont à peu près des quiétistes, à égale distance de l'ascétisme et de la théosophie (maarifa) (4). Mais, peu à peu, le çoufisme évolue : ses adeptes rêvent, non plus de se soumettre absolument à Dieu, mais de s'enivrer de son amour jusqu'à le contempler et se perdre en lui. Le quiétisme (ridha) tourne insensiblement au panthéisme mystique. C'est alors qu'apparaissent les premiers théoriciens du çoufisme : au point de vue des pratiques, plus de solitaires, mais des chefs spirituels entourés de disciples à l'usage desquels ils établissent les différents degrés d'initiation.

A ce moment, deux courants se décèlent en même temps dans la pensée mystique : tandis que les uns, s'efforçant

(1) *Prol.*, III, 85 et suiv.

(2) Cf. Goldziher, Materialen zur Entwickelungsgeschichte des Sûfismus (Vienne, *Or. Journal*, vol. XIII, n° 1, p. 35).

(3) Ce qui suit, d'après le remarquable travail de R. E. Nicholson. Origin and development of Sufiism (J. R. A. S., avril 1906).

(4) « Ce qui distingue le soufi des meilleurs dévots, c'est une aspiration vers Dieu, si désintéressée qu'elle peut en quelque sorte se ramener à un quiétisme panthéiste » (Blochet, *op. cit.*, p. 511).

d'établir une sorte de compromis entre leurs idées particulières et la doctrine de l'Islam, donnent la prépondérance à la morale et à la dévotion, les autres, plus orientaux, attribuent à l'extase une importance sans cesse croissante et vont même jusqu'à l'ériger en système (1). C'est là, semble-t-il, l'œuvre de Bayazid de Bistam (2), père du çoufisme persan, tout baigné d'influences orientales et qui trouvera son expression parfaite dans la poésie d'Abou Saïd, d'Attar et de Jalal ed Din. Quant à Saadi, il ne va pas si loin ; son panthéisme — quand il apparaît — semble contraint ; on sent qu'il appartient à cette première catégorie de mystiques qui ne peuvent oublier tout à fait le dogme de l'Islam. Et surtout, la flamme intérieure lui manque, cette flamme qui entraîne Jalal ed Din au delà des bornes du raisonnement pour le perdre dans l'océan de l'enthousiasme. Saadi, en religion comme ailleurs, cherche avant tout à donner des conseils ; en lui, l'éthique et la didactique l'emportent sur la mystique : il ne peut, semble-t-il, considérer la vie religieuse comme une fin en soi, mais seulement comme une sorte de complément indispensable de la vie sociale. On va voir que, bien loin de recommander, comme les vrais çoufis, l'anéantissement de l'être en son créateur, il s'efforce de trouver dans la religion même un motif d'agir (3).

Saadi sait sans aucun doute en quoi consiste le çoufisme. Mais on peut lui appliquer la parole de Ghazâli (*op. cit.*, p. 55) : « Entre *savoir* et *pratiquer*, il y a une distance considérable... Je savais du çoufisme tout ce que l'enseignement

(1) C'est sans doute à eux que songe Saadi en écrivant : « Quand bien même tu saurais par cœur les sept parties du Coran, si tu es troublé par l'amour, tu ne sais même plus dire : A, B, C. » (*Gulistan*, 224, V, 4).

(2) Cf. une anecdote sur ce personnage (*Boustan*, 183).

(3) Pour Graf (*Dissertatio*) : « Sa'di ssufismus non a delirantis ingenii somniis, sed vigili mentis acumine originem ducit. » Pour J. Mohl (J. A., 1849, XIV, 63), le çoufisme ne fut pour Saadi qu'un asile ouvert à la liberté de penser. Barbier de Meynard (J. A., 1880, XV, 364) le croit sincère, mais subordonnant le çoufisme au bon sens. Quant à E. Renan (J. A., 1880, XVI, 30), il ne voit en Saadi que « mysticité de convention ».

peut apprendre, et ce qui me manquait était du domaine... de l'extase et de l'initiation. » Comment donc a-t-il compris le çoufisme ?

A vrai dire, il le considère en quelque sorte du dehors, et il faut s'attendre à trouver, toujours jetées au hasard, parmi ses historiettes, de courtes considérations sur les caractères et les devoirs des çoufis, bien plutôt qu'un exposé de leur doctrine.

Avant tout, qu'ils soient simples, car « la simplicité forme leur caractère distinctif » (*Gulistan*, 104,II,5) et simples non seulement extérieurement : « une robe composée de pièces et une chevelure rasée » (*Ibid.*, 152, II, 48), mais encore en leur âme : « un cœur vivant et une concupiscence morte » (*Ibid.*). A ce propos, mieux vaut qu'ils restent célibataires, car « le souci des enfants, du pain, des vêtements et de la nourriture empêche de marcher dans la vie spirituelle » (*Ibid.*, 136, II, 33).

Cette simplicité commande l'absence complète d'orgueil, cet orgueil qui fait retomber l'homme pieux au-dessous du pécheur repentant (*Gulistan*, 336, VIII) et exclut de même la moindre trace d'hypocrisie et d'ostentation. Il n'est du reste pas nécessaire de vérifier la sincérité des sentiments du çoufi : « Suppose honnête homme chaque personne à qui tu vois le vêtement d'un religieux. Si tu ne sais pas ce qu'il y a dans son cœur, que t'importe ? » (1). L'hypocrite trouve en effet son châtiment en soi-même : « Une longue oraison inspirée par le désir d'être vu est une clef qui ouvre les portes de l'enfer » (*Boustan*, 245). Et, en un mot, « c'est la pureté d'intention qui donne du prix à la piété » (*Ibid.*, 244).

Quant aux devoirs des çoufis, on peut leur appliquer la division des devoirs de la philosophie classique en devoirs de justice et devoirs de charité. Saadi énumère leurs devoirs primordiaux dans le *Gulistan* (p. 152, II, 48) : « Les de-

(1) *Gulistan*, 99, II, 1, et cf. Saint Paul (Phil., I, 18) : « Pourvu que le Christ soit prêché, que le prédicateur soit sincère ou que la prédication soit pour lui un prétexte, je me réjouis et je me réjouirai toujours. »

voirs des derviches, ce sont la prière, les actions de grâces, le service de Dieu, l'obéissance, la bienfaisance, la modération, la croyance à un seul Dieu, la confiance en lui, la résignation, la patience. « La patience surtout, car si « la mer immense n'est point troublée par une pierre, le çoufi qui se fâche est encore une eau peu profonde » (*Gulistan*, 147, II, 42). Ils doivent garder le silence, autant que possible (1). Enfin, alors que les simples mortels doivent punir toute faute et possèdent le droit de se venger, les çoufis, par contre, doivent faire honte aux méchants, à force de bonté (2). Mais ces devoirs ne sont pas les seuls. Pour être çoufi parfait, d'autres renoncements sont encore nécessaires. Sur ce point, Saadi ne parle plus que d'après ses maîtres mystiques ; il met en beau langage des impressions apprises et qu'il n'a sans doute jamais éprouvées soi-même, lui dont la devise pourrait être : « La parfaite raison fuit toute extrémité. » Or qu'exige-t-on du çoufi ? « Choisis : ou le renoncement à toi-même, ou le retour à la raison et au repos. » C'est en effet l'abandon de la raison que l'Ami invisible réclame de ses amoureux. Et l'on se rend compte que Saadi, si pétri de bon sens pratique, ne pouvait pousser loin dans cette voie. Il l'avoue du reste implicitement dans le *Boustan* (p. 161) : « Les sentiers de la raison sont tortueux et sans issue. Pour les initiés, rien n'existe si ce n'est Dieu... Mais la froide raison peut-elle suivre les contemplatifs dans ce royaume où le soleil n'est qu'un atome, où les sept mers ne sont qu'une goutte d'eau ? » Aussi, une fois dans ce monde inconnu, le mystique n'a plus qu'à souhaiter s'anéantir au sein de son créateur, en s'écriant comme le ver luisant (*Boustan*, 163) : « En présence du soleil, je suis comme si je n'étais pas ! » Cet anéantissement par la flamme divine, le çoufi le pressent à l'avance : il ressemble au papillon qui, attiré par l'éclat de la bougie, se précipite en disant : « Que m'importe à moi de

(1) « Je n'ai pas vu une qualité supérieure au silence » (*Qâbous Nâmeh*, 23).
(2) Cf. *Gulistan* (126, II, 24).

brûler ? J'étais loin encore et, avant de sentir le contact de la flamme, je brûlais » (*Boustan*, 168). A quoi bon cette existence, lorsqu'on peut se perdre « dans l'océan de l'idéal » ? « Je te salue, ô mort, libérateur céleste ! » pourrait dire le çoufi avec un poète moderne, si oriental à certains égards. Mais, ne croyez pas que ce soit avec confiance et tranquillité que l'initié s'élance vers son dieu : au contraire, son indignité le fait trembler, tout comme les jansénistes qui n'osaient approcher un dieu plus sémitique que chrétien. Les çoufis se considèrent « comme les plus criminels des hommes » (*Boustan*, 219) ; tandis que les dévôts ordinaires demandent à Dieu la récompense de leur culte, ils demandent, eux, pardon pour leur culte (*Gulistan*, 100, II, 2). C'est que telle est la règle de la vie spirituelle : les initiés font le bien et se trouvent toujours en faute. Aussi leur aspiration mystique se condense-t-elle dans cette admirable prière où l'amour de Dieu et du prochain parvient à son point extrême : « Dieu soit loué de ce que je suis éprouvé par une affliction et non par un péché » (*Gulistan*, 113, II, 13).

Ce Dieu, quel est-il ? Apparaît-il à ses fidèles ? Non, car il est inexprimable ; son caractère est précisément de mettre hors d'eux-mêmes ses adorateurs, lorsqu'il daigne se révéler à eux : « Là où l'amour se manifeste, c'en est fait de la raison » (*Boustan*, 158). C'est alors que l'initié, se sentant étreint par celui qu'il aime, se laisse aller complètement à lui et repousse dédaigneusement le monde des apparences. Voyez les derviches, tournoyant au son de la flûte : « au milieu de leurs danses, ils lèvent et agitent les mains ; c'est que la porte des effluves divins s'ouvre devant eux, et, par ce geste inspiré, ils semblent repousser la création entière » (*Boustan*, 167).

Mais, de cette création même, s'exhale un hymne perpétuel à la gloire du créateur : « Le monde est plein de concerts, il frémit d'une amoureuse ivresse » (*Boustan*, 167). Et cet hymne, l'initié le percevra, s'il y prête un instant l'oreille : « J'ai entendu, » déclare l'un d'eux (*Gulistan*, 127, II,

26), « les rossignols se plaindre du haut des arbres, les perdrix sur la montagne, les grenouilles au fond des eaux et d'autres animaux dans la forêt ». Cette plainte de toute la nature « lui enlève l'intelligence, la patience, la force et la sagesse » et il s'unit par le cœur à ce concert d'appels enivrés.

Non seulement les mille rumeurs de la nature recèlent des harmonies mystiques, mais encore les bruits en apparence les moins musicaux (1) : le pas cadencé du cheval, le bourdonnement d'une mouche qui vole, et même le gémissement de la roue du dolâb (2). « Comme la roue du dolâb, ils tournent et s'inondent de pleurs » (*Boustan*, p. 166), les mystiques, en proie à l'ivresse bienheureuse qui les conduit doucement à l'extase, car le Maître leur a dit : « Tu ne pénètreras le fond de ton âme qu'après avoir perdu la conscience de ton être » (*Ibid.*).

Voilà le royaume de l'Idée, le seul qui compte pour les « vrais sages » (*Gulistan*, p. 124, II, 23), les « gens de cœur » (3), ceux « qui recherchent le sens idéal sans se préoccuper des apparences », car « l'Idée seule donne aux mots leur réalité » (*Boustan*, p. 118). Or, cette Idée, lorsque tu l'as trouvée, « laisse aller l'apparence, car l'une est la semence, l'autre seulement la paille » (4). Mais le nombre

(1) Moqaddesi (*Les oiseaux et les fleurs*, p. 97) : « ...Celui qui ne sait pas tirer un sens allégorique du cri aigre de la porte, du bourdonnement de la mouche, de l'aboiement du chien, du mouvement des insectes qui s'agitent dans la poussière... n'est pas du nombre des gens intelligents. » Cf. le vers de Hugo : « Sous l'être universel, vois l'éternel symbole. »

(2) Appareil élévateur d'eau, mû par un cheval tournant en cercle. C'est la « sâqiya » d'Égypte et la « naoura » de Syrie.

(3) « Gens de cœur, c'est-à-dire vivant par le cœur, par l'affection, par l'amour, c'est un titre que les mystiques persans aiment à se donner entre eux. Le grand poète de Chiraz, Sa'di, parle souvent, en son *Gulistan*, des « Çâhib-Dilân » qui veut dire la même chose » (Cl. Huart, C. R. du Kachf, R. H. R., 1915, t. 71, p. 278).

(4) *Qâbous Nâmeh*, p. 60, et cf. Mantiq-ut-taïr, p. 112 : « Attache-toi au sens des choses et ne t'inquiète pas de la forme ; le sens est l'essentiel, la forme n'est qu'embarras. »

est fort restreint de ceux qui parviennent à la découvrir ; beaucoup, à la vérité, s'y efforcent sans y parvenir. C'est que l'union à Dieu n'est possible que s'il le veut lui-même. Sans lui, tout effort humain n'est que vanité. Mais, avec lui, les plus misérables en apparence deviennent les vrais puissants de ce monde. Ils semblent des vagabonds ou des bêtes fauves fuyant le contact des hommes ; « leur raison est obscurcie, leur intelligence troublée, leurs oreilles se ferment aux conseils » (*Boustan*, 151). Mais, « mendiants dédaigneux de la royauté (1), un espoir immense allège leur misère.... Ces mendiants de la rue sont les rois de la vie spirituelle » (*Ibid.*, 145).

Cependant, cette force mystérieuse des mystiques peut diminuer parfois : tandis que leur esprit s'élance vers l'empyrée, leur pied peut glisser dans la boue : « La vue de Dieu est mêlée de manifestation et de disparition.... je contemple sans intermédiaire celui que j'aime ; mais un incident survient et je perds mon chemin » (*Gulistan*, 109, II, 9). Que l'homme en marche vers Dieu ne se décourage pas néanmoins, car « frappez à la porte de l'hôte généreux et elle s'ouvrira ; le disciple doit être patient et fort » (*Boustan*, 154).

Le disciple a en effet tout à gagner en cherchant Dieu ; ce monde n'est qu'illusion et il n'y a qu'une seule réalité : Dieu.

Ici encore, dans la peinture de ce bas monde, « *vanitas vanitatum* », Saadi reflète les conceptions des mystiques de son temps. Mais, pour opposer au monde la sereine grandeur du créateur, sa pensée jaillira d'elle-même et, tout en s'inclinant devant le fatalisme, conséquence de la toute-puissance divine, il finira malgré tout par prêcher l'action.

Donc, deux mondes distincts : celui de l'Idée, éternel ; celui de l'apparence, fugace et changeant. Déjà le Coran, reprenant l'antique plainte de Salomon et de l'Ecclésiaste (2),

(1) « Il semble petit aux gens purs (mystiques), celui qui est grand à l'échelle de ce bas monde » (*Çâhib-Nâmeh,* 160).

(2) Plainte qui retentit dans toute l'histoire de l'humanité. Cf. par exemple Fénelon (lettre à Destouches) : « Le monde n'est qu'une cohue

affirmait que « la vie de ce monde n'est que jeu et frivolité » (VI, 32) et que « la retraite délicieuse est auprès de Dieu » (III, 12). Saadi, après bien d'autres, fait écho à ce cri mélancolique, en maint passage de son œuvre. Au seuil même du *Gulistan* (p. 25), il exhorte le lecteur à ne pas s'attacher au monde qui ne reste à personne. « Devons-nous », ajoute-t-il dans le *Boustan* (p. 353), « regretter un caravansérail que nos amis ont quitté et que nous allons quitter à notre tour ? » Aussi, ne donnons pas notre cœur au monde, ce monde « qui passe sans cesse en d'autres mains » (*Boustan*, 58), car « retirer son cœur est chose difficile » (*Çahib Nameh*, 131). Le cours du temps s'en va, comme un torrent (*Ibid.*, 147) : à quoi bon s'attacher aux biens de ce monde qu'il faudra quitter dans un instant (1) ? Saadi le déclare énergiquement (*Gulistan*, 321) : « Ceux qui vendent la religion pour les biens de ce monde sont des ânes. »

Car la terre est le monde du relatif : on ne s'imagine avoir conquis le bonheur qu'à condition d'avoir commencé par l'infortune : « L'homme ne connaît pas le prix des agréments de la vie, avant d'en avoir éprouvé les malheurs » (*Gulistan*, 231, 10). Et Saadi, sur ce point, se rencontre avec Pline le jeune : la maladie nous rend meilleurs, car « l'homme bien portant, qui ne connaît ni la douleur ni l'insomnie, oublie facilement de remercier Dieu de ses faveurs » (*Boustan*, 324) (2). En outre, la beauté terrestre n'est, elle aussi, que relative ; et c'est l'anecdote du poète Majnoun et de son amante Laïla : pour trouver Laïla belle, il faudrait la contempler avec les yeux de Majnoun (*Gulistan*, 247). Le goût, tout subjectif, se modifie au gré des circonstances : « Si quelqu'un considère d'un regard bienveillant un démon de laideur, celui-ci lui paraîtra un ange » (*Gulistan*, 220, V, 1). En effet, combien il nous trompe, ce goût chancelant : « A chacun son

de gens vivants, faibles, faux et prêts à pourrir ; la plus éclatante fortune n'est qu'un songe flatteur » (Cité Sainte-Beuve, *Lundis*, II, p. 15).

(1) Cf. Leconte de Lisle : « A quoi bon tout cela qui n'est pas éternel ? »

(2) Thème développé à satiété par Coppée (La bonne souffrance).

intelligence semble parfaite et ses enfants paraissent beaux » (*Gulistan*, 319) (1). Et « quand bien même la sagesse serait anéantie de dessus la terre, personne ne s'imaginerait être un ignorant » (*Ibid.*, 320). Quant aux joies de l'homme, sont-elles jamais pures ? « Les profits de la mer seraient bons, n'était la crainte des flots ; la compagnie de la rose serait agréable, n'était l'incommodité que causent les épines » (*Ibid.*, 247, V, 18). Comment au reste pourrait-il en être autrement ? La vie de ce monde est si courte : « Quand on a dépassé la cinquantaine, il faut considérer chaque jour de plus comme une aubaine inespérée » (*Boustan*, 342). Et non seulement si courte, mais encore si fragile : « La vie dépend de la conservation d'un souffle ; le monde est une existence entre deux néants » (*Gulistan*, 321). Aussi, sois humble ; moins on possède, moins on a peur de mourir (*Ibid.*, 292, VII, 17) ; et « puisque notre fin dernière, c'est la poussière, fais toi humble poussière avant que tu deviennes poussière » (*Ibid.*, 146, II, 42), car « il ne convient pas aux fils d'Adam, cet être né de la poussière, de renfermer dans leur tête de l'orgueil, de la violence et du vent » (*Ibid.*, 317).

Au fond, l'homme ne tient-il pas d'autant plus à ces misérables biens qu'il les sent éphémères ? Les choses ne sont précieuses que parce qu'elles sont rares : « Si toutes les pierres étaient des rubis, le prix du rubis et celui de la pierre seraient égaux » (*Ibid.*, 324). Mais c'est là en quelque sorte la condition nécessaire de ce monde : « L'existence passe d'un humain à l'autre ; sinon la terre serait toujours la propriété de Key Khosraw et le fief de Qobâd » (Ed. Calcutta, 221 r°).

Or, ce monde transitoire, où les trônes succèdent aux trônes et les esclaves aux esclaves, suppose par là-même un monde de l'éternel et de l'absolu, où règne un maître immuable. Ce dieu tout puissant, Saadi n'a pas tenté de le

(1) Cf. La Fontaine (L'aigle et le chat-huant).

définir (1), se bornant à signaler au passage ses principaux attributs. D'abord, qu'un dieu existe, il n'en doute pas un instant ; la création même suffit à sa démonstration : « Où est, si tu regardes bien, la feuille d'arbre sur laquelle le secret de l'œuvre divine ne se trouve pas écrit ? » (*Çahib Nameh*, 193) (2). Comme Bernardin de Saint-Pierre dans ses *Etudes de la nature*, il démontre de façon quelque peu enfantine l'influence de Dieu sur sa création : « Dieu a placé les moyens de subsistance des oiseaux dans leurs ailes, afin qu'ils atteignent toute nourriture » (*Ibid.*, 119). Car Dieu, possédant la prévoyance, accorde à chacun selon ses besoins : « Si tu vois, ici de la puissance, là de la faiblesse, c'est que chacun possède autant qu'il lui faut » (*Ibid.*, 155). Voyez combien de grâces il a répandues sur l'homme, lorsqu'il l'a créé (*Gulistan*, 280, VII, 7) : « Alors que tu n'étais qu'un germe caché et dépourvu d'intelligence, il t'a donné l'âme, l'esprit, le caractère, la perception, la beauté, la parole, la prudence, la réflexion et l'intelligence ». Voilà pour les dons spirituels (3) ; quant au corps, comment admirer assez la perfection de l'industrie divine dans sa création ? Il faut lire dans le *Boustan* (p. 320) cette description de l'œuvre de Dieu, description qui soutient la comparaison avec celle de Bossuet. Enfin la création tout entière ne conspire-t-elle pas au bonheur de l'homme ? « La lune et le soleil brillent pour ton repos et ta sécurité. Le zéphyr étale sous tes pas le doux tapis du printemps. Le vent et la neige, la pluie... font mûrir la semence par toi confiée à la terre... les abeilles te donnent leur miel, les fleurs leurs parfums, les arbres leurs fruits, les mines leurs richesses » (*Boustan*, 323). Aussi, quel remerciement suffirait pour tant

(1) « Si quelqu'un me demande sa description, comment parlera d'un être indescriptible celui qui est hors de soi ? » (*Gulistan*, p. 5).

(1) Voltaire, *Dict. philosophique* (art. Athée). « Vanini... ayant pris à terre une paille : Il suffit de ce fétu, dit-il, pour prouver qu'il y a un créateur ».

(2) Cf. passage analogue dans le *Boustan*, p. 329.

de bienfaits ? « Le cœur doit s'associer sans cesse aux actions de grâces que la bouche seule serait incapable d'exprimer. Seigneur, ma vue se trouble et mon cœur saigne à la pensée que tes bontés surpassent mes remerciements » (*Ibid.*). Ce dieu, si infiniment bon, il faut s'approcher de lui avec confiance, et non, comme les çoufis, en tremblant d'effroi. Il ne faut même pas craindre la mort qui conduit à lui : « Ne redoute pas les ténèbres : c'est là peut-être que tu trouveras la source de vie » (*Boustan*, 268) (1). En effet, la grandeur et la bienveillance de Dieu sont parfaites, et la miséricorde constitue son attribut particulier, « car il voit la faute et n'en continue pas moins à nourrir l'homme » (*Gulistan*, 63, I, 17).

Mais cette assistance divine, tous les hommes en bénéficient-ils indistinctement ? Il est entendu que nous devons tout à Dieu : les biens de la vie — tout fragiles qu'ils soient —, les forces du corps et de l'esprit. Donc nous ne pouvons rien par nous-mêmes : « Personne au monde n'a les clefs de la destinée ; à Dieu seul appartient la puissance » (*Boustan*, 336), et « ce qui n'est pas marqué d'avance, nous ne pouvons l'atteindre ; ce qui est marqué d'avance sera obtenu, où qu'il se trouve » (*Gulistan*, 334).

Voilà donc la prédestination reconnue par Saadi, et le fatalisme en découle tout naturellement : « Soit que tu recherches ta nourriture de chaque jour, soit que tu ne la recherches pas, Dieu te la fera parvenir. » Alors à quoi bon peiner, à quoi bon se tourmenter ? Car « le bonheur ne s'acquiert pas en se donnant beaucoup de peine ; le meilleur moyen est de peu s'agiter... Personne ne pourra prendre par la violence le pan de la robe du bonheur. Le bras de la fortune vaut mieux que celui de la vigueur » (*Gulistan*, 186, III, 28) (2). Mieux encore, Dieu prédestine l'homme, non seulement au bonheur ou au malheur, mais encore au bien ou au mal, le

(1) Leconte de Lisle : « Lumière, où donc es-tu ? Peut-être dans la mort. »

(2) « Le bonheur et la puissance ne s'obtiennent pas par l'expérience ; ils ne s'obtiennent que par l'assistance céleste » (*Gulistan*, 94, I, 39).

dirigeant ou l'égarant à son gré. Par exemple : « Le repentir n'est fort que si c'est Dieu qui l'accorde » (*Boustan*, 373).

Saadi multiplie les allusions à l'impuissance de l'homme envers sa destinée : « L'homme croit-il donc que celui qui suit son chemin arrive à son but ? Non, c'est celui que Dieu dirige qui parvient au but » (Éd. Calcutta, 458 v°). Le destin paraît aveugle : « Le sage, malgré sa prudence et ses efforts, cherche en vain à fuir l'heure fatale ; le fou, malgré ses extravagantes imprudences, échappe aux atteintes de la mort » (*Boustan*, 239). Aussi, puisque « toute précaution est inutile contre la destinée » (*Boustan*, 242), puisque « le succès qui n'est pas marqué d'avance, aucun effort ne le fait obtenir » (qacida persane, éd. Calcutta, 232), c'est une folie que chercher à lutter contre le sort. Même à la guerre, il n'y a pas de honte à fuir devant l'ennemi : « Les guerriers les plus intrépides peuvent-ils soutenir la lutte quand le ciel leur refuse son aide ? » (*Boustan*, 237). Le bonheur, en effet, « est un don de la justice divine ; il n'est pas le privilège de la force et de la grandeur ».

Mais, cela admis, pourquoi se plaindre ? Mieux vaut certes accepter l'inévitable et, malgré tout, se cuirasser d'optimisme : « O homme, sois content, que ta situation soit bonne ou mauvaise, car on ne peut rendre favorable un astre malveillant » (*Çâhib-Nâmeh*, 133). N'est-ce pas plus sage que se raidir désespérément contre l'inflexible destin ? « Le destin nous a assigné notre lot d'heur et de malheur quand nous étions encore dans le sein maternel. La fortune n'est pas le prix des efforts et de la lutte : loin de là, les plus forts sont souvent les plus malheureux... Adresse tes doléances au souverain Juge, mais garde-toi bien de te plaindre de ses arrêts » (*Boustan*, 240). Rien ne prouve du reste à l'homme, durant sa vie, que Dieu n'a pas mis en lui le caractère de ses élus. Les épreuves les plus rudes, les déceptions les plus amères ne sont parfois que les degrés qui mènent à la perfection. Que l'homme travaille donc sans relâche, mais paisiblement, car « Dieu refuse ses grâces à l'homme qui reçoit

de mauvaise grâce la part que la volonté divine lui assigne » (*Boustan*, 263).

De plus, on éprouve une véritable joie à s'évertuer vers le bien et à percevoir confusément qu'on agit suivant la loi morale, en se montrant bon envers les hommes. Un mystique ne disait-il pas dans ses prières : « O Dieu, tu as déjà pardonné aux bons, puisque tu les a créés tels » (*Gulistan*, 345) ? Cessez donc de vous tourmenter et vivez en joie, travaillant à vous rapprocher de Dieu, bien que vous ignoriez s'il vous appellera à lui. Mais dans cet effort même, ne vous contraignez pas : sachez maintenir le juste milieu entre l'ascétisme et la coupable indulgence envers soi-même. Saadi, se rapprochant du bouddhisme, rejette, fidèle à son esprit de modération, toutes les outrances de la piété. A quoi bon se mortifier par un jeûne exagéré ? « Le pouvoir d'accomplir des actes de dévotion réside dans une nourriture agréable. Quelle bonne action peut-on attendre d'un estomac à jeun ? » (*Gulistan*, 294, VII, 18). Tout au contraire, « la possession du repos d'esprit est subordonnée à une existence assurée » (*Gulistan*, 297). Pourquoi d'autre part maltraiter son propre corps ? « Qu'est-ce que la débauche mystique qui te trouble ton bonheur ? Qu'est l'ascète qui se traite durement soi-même ? Ne sois pas plus pieux que Mahomet ! Ne cherche pas à dépasser la mesure de la piété » (*Çâhib-Nâmeh*, 97). Tout cela n'est en effet que piété mal raisonnée ; or « l'ascète ignorant, égaré par une dévotion chimérique, finit par confondre la foi et l'infidélité » (*Boustan*, 109). De la mesure avant tout : les exercices religieux eux-mêmes doivent être méthodiquement réglés (*Gulistan*, 161, III, 5). Et si vous n'atteignez pas à la piété parfaite, n'en persévérez pas moins : peut-être Dieu vous tiendra-t-il compte de vos efforts vers le bien (*Boustan*, 345).

Mais ce n'est pas tout : l'activité de l'homme, son désir du mieux, doivent, en dépit de la prédestination, s'exercer, non seulement dans la vie spirituelle, mais encore dans la vie pratique. Et d'abord, « dans la route du spiritualisme, il faut

des actes et non des mots ; les discours ne sont rien si la pratique ne s'y joint » (*Boustan*, 39) (1). Mais en outre, il faut se comporter, à tous les instants de l'existence, comme si l'on jouissait de son libre arbitre : « Quoique la portion journalière soit assignée à chacun, s'attacher aux moyens de l'obtenir est une obligation, et, bien que le malheur soit décrété par le destin, il est nécessaire d'éviter les portes par lesquelles il arrive » (*Gulistan*, 190, III, 28). Au reste, l'homme est né en état de pureté : « Dieu t'a créé pur afin que ta vie soit pure » (*Boustan*, 317). Il doit donc tendre, en dépit de la prédestination, à se maintenir tel, et, même tombé dans la faute, ne pas considérer pour cela la partie comme perdue : « Si habilement qu'on rejoigne les morceaux d'une coupe brisée, elle n'a plus la valeur d'une coupe neuve ; mais puisque tes mains négligentes l'ont laissée choir, tâche encore de la réparer... Puisque tu es tombé dans le gouffre, fais d'énergiques efforts pour en sortir » (*Boustan*, 345). Mais quels efforts ? Aide-toi, le ciel t'aidera : dans l'épreuve et la tentation, recours à la prière, « ce bouclier contre lequel les traits du destin viennent s'émousser » (*Boustan*, 295). Ne t'endors pas dans un fatalisme inactif et ne te borne pas à compter sur la bonté de Dieu ; il aime qu'on la provoque, même s'il lui plaît de la refuser (2). Il y a même un mérite supérieur à celui d'assurer son propre salut : essayer de sauver les autres ; mais cela suppose beaucoup de science, cette science à laquelle Saadi assigne pour unique but la connaissance de Dieu ; en effet, si « le religieux sauve des flots son propre manteau, le savant fait des efforts pour saisir le noyé » (*Gulistan*, 145, II, 40).

On le sent, Saadi se débat entre le fatalisme que lui impose

(1) Saadi va plus loin encore dans cette voie et n'hésite pas à déclarer : « Un gai viveur qui répand l'aisance autour de lui l'emporte sur le dévot égoïste qui jeûne toute l'année » (*Boustan*, 109).

(2) *Çâlib-Nâmeh*, p. 77 : « O fainéant qui espères en la miséricorde de Dieu... quelque efficace qu'elle soit, la pluie ne féconde pas, tant que tu ne sèmes pas de grain. »

la tradition et le libre arbitre que lui inspire son cœur ; il ne se résigne pas à admettre que l'homme est une machine dont les actes bons et mauvais furent décrétés de toute éternité, car il perçoit clairement que, le dogme de la prédestination admis, toute sa morale s'écroule et tous ses beaux conseils deviennent inutiles, puisqu'inutile l'action. On ne pouvait au reste attendre de lui une position nette dans le débat : vous êtes prédestinés, dit-il aux hommes, mais escomptez toujours que Dieu vous regarde d'un œil favorable. Sinon même, que risquez-vous à faire le bien ? Mais ne cherchez pas l'impossible : quand vous vous sentez inférieurs aux événements, n'engagez pas une bataille perdue d'avance : « Fuis le péril autant qu'il dépend de toi, mais ne lutte pas contre la main de fer du destin » (*Boustan*, 328). Autrement dit, sachez plier quand il faut, afin de n'être pas brisés. Si donc l'enseignement de Saadi suffit à former quelques honnêtes gens, il est en revanche parfaitement incapable d'inspirer cet esprit de sacrifice et d'abnégation qui fait naître les héros.

Sa morale religieuse, de même que sa morale sociale, reste en somme essentiellement pratique. Des conséquences dernières du çoufisme : indifférence des diverses formes de la croyance, identité théorique du bien et du mal, il ne souffle mot dans son œuvre. Sur bien d'autres points encore, il se sépare nettement des mystiques : il attache une importance primordiale à la bonne renommée pour laquelle un Jalal ed Din ne témoigne que dédain ; il admet l'amour humain qu'un Attâr (*Mantic ut taïr*, p. 120) rejette avec dégoût ; il ne va pas jusqu'à mépriser totalement la richesse, à l'exemple de tous les çoufis ; alors qu'Attâr (*op. cit.*, p. 161) s'écrie : « L'inaction est le terme de la vie spirituelle », Saadi, on vient de le voir, exhorte ses lecteurs à tout autre chose que la vie contemplative ; il rejette l'ascétisme, s'opposant au même Attâr qui, dans son *Pend-Nâmeh* (p. 44), conseille « d'avaler la coupe de la privation » ; enfin, parvenu à la limite de l'orthodoxie, il ne la dépasse pas cepen-

dant et ne peut se résoudre à affirmer avec Attâr (*Mantic ut taïr*, p. 63) que « quiconque a le pied ferme dans l'amour renonce à la fois à la religion et à l'incrédulité » ; et tandis que le même mystique décrit d'une plume haletante, dans la préface de son grand poème, les joies de l'anéantissement de la créature en Dieu, Saadi, ne pouvant éprouver cet enthousiasme, se borne à considérer Dieu, non en soi, mais comme facteur suprême de l'harmonie dans l'univers.

Le çoufisme ne lui sert qu'à spiritualiser les idées morales suggérées par son expérience ; il le considère donc, non comme une fin, mais comme un moyen de perfectionner ses contemporains. Ce qui n'exclut pas, au reste, sa piété réelle, non plus que sa parfaite confiance en Dieu : de ce qu'il étale en son œuvre une philosophie tout indulgente, il ne s'ensuit pas qu'il ait manqué de sévérité envers soi-même, et il y aurait quelque hardiesse à affirmer péremptoirement que, du fait qu'il expose le çoufisme sous sa forme très modérée, il n'en aurait pas soupçonné les secrètes splendeurs. Or cette modération même semble le caractère propre de sa morale. Ce n'est certes pas l'ineffable charité pénétrant la morale de l'Évangile à laquelle Graf tenta de la comparer : qui ne voit en effet les différences fondamentales entre ces deux morales ? Celle de Saadi, ignorant totalement l'esprit de sacrifice, admet, on l'a vu, la vengeance (1), et, tandis que le christianisme interdit le mensonge quand bien même ce serait pour empêcher un mal, Saadi n'hésite pas à déclarer que « le mensonge mêlé d'utilité est préférable à la vérité qui excite les troubles » (*Gulistan*, I, 1).

Mais que l'on détourne les yeux de ces deux taches et que l'on considère cette morale en ce qu'elle contient de plus général : l'esprit de mesure et de tolérance. « N'exerce pas tant de sévérité que l'on soit las de toi, ni tant de douceur que l'on s'enhardisse contre toi » (*Gulistan*, 316) ; « la modération dans les désirs est la vraie richesse de l'homme »

(1) C'est [illegible] conforme au Coran (II, 190) : « Quiconque agira violemment contre vous, agissez de même à son égard. »

(*Boustan*, 255). Cela rappelle les proverbes de l'Ecriture. A l'heure où l'Asie sort à peine de la fumée des guerres, Saadi, après des années de courses incertaines, sait pousser un cri d'optimisme : « O tempérance, fais-moi devenir riche, car il n'y a aucune richesse qui te soit supérieure » (*Gulistan*, 157,III,1). Cette morale, toute moyenne qu'elle soit, convient par là-même d'autant plus à la foule. Pas d'héroïsme, certes, mais quelque grandeur néanmoins dans cette attitude en face du destin dont on attend les décisions sans rien espérer ni rien craindre.

TROISIÈME PARTIE

L'ARTISTE

Cette morale exprimée par un poète a revêtu diverses formes correspondant à ses divers degrés et l'on peut dire d'une manière générale que, si la morale proprement sociale de Saadi se retrouve presque toute dans le *Gulistan* et le *Boustan*, ses conceptions religieuses, d'autre part, forment, en y joignant quelques pages du *Boustan*, le fond de ses recueils de poèmes mystiques. Si, dans ces derniers, il s'élève aux vastes développements lyriques, dans ceux-là, il se contente d'user de l'anecdote poétique, ainsi qu'il l'a mainte fois déclaré. Il s'ensuit que l'étude de son art suppose deux parties principales : d'une part les grands thèmes poétiques qui lui sont communs avec les poètes de tous les temps, d'autrepart les facultés d'observation particulières à son génie propre et à son époque.

Mais, avant l'âme même de sa poésie, il convient d'en étudier les procédés. Comme tous les écrivains, il posséda les siens et il n'est pas hors de propos d'examiner les éléments qui concourent à la formation de ses œuvres.

CHAPITRE PREMIER

LES PROCÉDÉS DE COMPOSITION.

Le procédé fondamental de la composition chez Saadi semble celui-ci : il énonce une vérité morale, puis l'illustre en quelque sorte par une série d'images.

« Il n'est pas de pensée éloquente et sublime que Saadi n'ait revêtue du voile de l'apologue » a-t-il déclaré (*Boustan*, p. 163). Et, d'autre part, il termine le *Gulistan* par ces mots qui rappellent une pensée de Lucrèce (*De nat. rerum*, I, 935-941) : « La perle des conseils salutaires a été passée dans le fil de l'éloquence, et le remède amer de la morale mélangé avec le miel de la plaisanterie. »

Il suffira d'exemples pris au hasard, pour préciser la chose. Dans le *Boustan* (p. 344), on trouve ce conseil : « Ne t'attache pas à la poursuite d'un traître ; mais, si tu le poursuis, il faut le tuer sans délai ». De même que La Fontaine pour qui « une morale nue apporte de l'ennui », Saadi amène aussitôt, à la suite du précepte qu'il vient de formuler, une série d'images diverses, mais de même ordre (*Ibid.*) : « Ou bien épargne les petits du serpent, ou, si tu les écrases, fuis sans perdre un instant. Quand tu as renversé une ruche, éloigne-toi.... Ne reste pas au pied du mur que tu démolis. »

Autre exemple (*Boustan*, p. 42). D'abord l'idée : « Ne méprise pas l'ennemi, même le plus faible. » Puis, tout de suite, les images qui la corroborent : « Je sais plus d'une haute montagne qui n'est formée que de cailloux amoncelés ; les fourmis, en s'agglomérant, triomphent du lion ardent aux combats ; et le cheveu, plus fin qu'un fil de soie, devient, tressé, la plus solide des chaînes. »

Parfois une seule image accompagne l'idée, et la concision y gagne. Ainsi (*Gulistan*, 205, IV, 1) : « Le mérite est le plus grand des défauts aux yeux de la haine : Saadi est une rose, mais aux yeux de ses ennemis, c'est une épine. »

D'autres fois enfin, c'est le procédé contraire : l'image ou l'anecdote sert à introduire une abstraction. Souvent même, d'une anecdote futile, d'un simple souvenir de jeunesse, se dégage une pensée mystique à laquelle on était loin de s'attendre. Qu'on lise à ce propos cette charmante anecdote du *Gulistan* (p. 239, V, 16) : c'est l'été ; Saadi, tout jeune, et terrassé par la chaleur, s'est réfugié à l'ombre d'une maison ; tout à coup, il aperçoit, sortant du vestibule, une jolie fille qui lui présente une coupe d'eau glacée. Tableau de genre : on devine la ruelle, pleine à la fois d'ombre opaque et d'aveuglante clarté, la jeune femme penchée vers l'adolescent. Mais Saadi ne vise pas au pittoresque, ou du moins l'anecdote ne constitue qu'un cadre à sa moralité finale : « La soif (soif mystique) qui consume mon cœur n'est pas près d'être éteinte par l'absorption d'une eau pure, quand bien même j'en boirais des mers. »

L'œuvre de Saadi constitue donc une alternance continuelle d'idées et d'images. On a vu ce qu'étaient ses idées, on verra (*infra*, ch. IV) ce que représentent ses images. Mais d'autres procédés encore lui sont habituels pour le développement et la composition.

Tout comme les romantiques français, il emploie l'antithèse dont il sait tirer des effets de concision parfois assez réussis. Ainsi dans le *Gulistan* (p. 174, III, 19) : « Je n'avais pas le moyen d'acheter des babouches : j'entrai tout affligé dans la mosquée et je vis un homme qui n'avait point de pieds. Je louai Dieu et je patientai de mon manque de souliers. » Et, dans le même recueil (p. 117, II, 17) : « Une personne se lamenta toute la nuit au chevet d'un malade ; lorsqu'il fut jour, elle mourut et le malade vécut » (1). L'an-

(1) Cf. une histoire semblable (*Boustan*, p. 239).

tithèse est souvent beaucoup moins frappante, parce que résultant d'images moins simples ; ainsi (*Boustan*, 362) : « Le miroir se ternit au contact de l'haleine, mais les soupirs du repentir font briller le miroir du cœur. »

Parfois même Saadi ne craint pas d'accumuler les antithèses en série, groupant des images contradictoires (par exemple, *Pend-Nâmeh*, trad. Garcin de Tassy, 121-122), tout comme il groupe par ailleurs des images concordantes.

Autre procédé : Saadi développe une pensée en exposant à la fois le pour et le contre. Ainsi dans le *Pend-Nâmeh* où à l'éloge de la générosité (ch. II et III) succède immédiatement la censure de l'avarice (ch. IV). Ou bien même, il fait discuter par deux interlocuteurs ce pour et ce contre : par exemple, dans le *Gulistan*, la discussion entre un père et son fils sur les avantages et les inconvénients des voyages (p. 185, III, 28) : de même la dispute au sujet de la richesse et de la pauvreté (p. 293).

Quant aux personnages, Saadi, par un procédé qui sent son moyen-âge, fait parler non seulement des humains et des vivants, mais encore des animaux et même des choses. Lisez par exemple dans le *Gulistan* (p. 235, V, 13) l'amusante discussion du perroquet et du corbeau qui, « disant : Il n'y a de puissance qu'en Dieu, frottait ses pattes l'une contre l'autre, en signe de désappointement. » Ailleurs (*Ibid.*, 147, II, 43), c'est une dispute entre l'étendard et le rideau de la porte du palais, le premier reprochant au second de lui laisser toutes les fatigues. Dans le *Boustan* (p. 194), les objets se trouvent personnifiés au moyen d'images, au demeurant d'un goût assez douteux : « Des pierres lancées contre la table du festin brisèrent les urnes de cristal et les vases en forme de courge (1) : le vin se répandit hors de l'amphore renversée, comme le sang s'échappe de la blessure d'une oie qu'on

(1) Sur ce genre de vases, cf. Rivière et Migeon, *Céramique dans l'art musulman*, I, pl. 36 et 43 ; H. d'Allemagne, du Khorassan au pays des Bachktiaris, II, fig. p. 113, 135, 136.

égorge.... La jarre en gestation depuis neuf mois laissa tomber la liqueur qu'elle recélait en ses flancs, et, sur l'outre fendue de part en part, la bouteille répandit des larmes de sang » (1). Saadi va même jusqu'à dialoguer avec une touffe de gazon (*Gulistan*, 153, II, 49). De là à faire parler les morts, il n'y a qu'un pas, et le poète ne s'en fait pas faute. Dans le *Boustan* (p. 50), un crâne abandonné sur les bords du Tigre adresse à un çoufi d'édifiantes exhortations ; plus loin (p. 352), une voix dolente sortant d'un tertre qu'on pioche demande au terrassier de ménager ses coups (2). Enfin, dans le *Gulistan* (p. 26, I, 2), un prince voit en songe un de ses prédécesseurs « dont tout le corps est réduit en poussière à l'exception des yeux qui regardent attentivement ».

D'autres procédés, moins généraux, lui sont communs avec les autres poètes persans, par exemple le procédé d' « analogie » (mouraat-i-nazîr) consistant à réunir dans le même passage les mots d'une même catégorie, mais appliqués à des objets disparates ; ainsi (*Boustan*, p. 30) : « L'heure est venue de *filer* mon suaire, maintenant que ma chevelure a la blancheur du *coton*, et mon corps la gracilité du *fuseau* » (3). Parfois aussi, il procède par allusions (talmih) (4). Enfin, plus souvent, il compose des jeux de mots, à vrai dire plus ou moins réussis (5).

(1) Barbier de Meynard (p. 225) commente ainsi ce passage : « Le poète les anime et leur prête des sentiments analogues à ceux du cœur humain. Malheureusement toutes ces délicatesses disparaissent dans une traduction. »

(2) Thème qui se trouve déjà dans la poésie alexandrine. Cf. l'imitation de Hérédia (*La jeune morte*).

(3) Cf. *ibid.*, p. 96, n. 65.

(4) Cf. Browne, *Litt. Hist.*, II, p. 77-78 (allusion à Dhahir Fariabi, se retrouve dans le *Boustan*, p. 16, début, et n. 20).

(5) Par exemple, dans le *Boustan* (I, vers 30) : « Donne-moi un baiser avec une faute d'orthographe (tashif) car, pour le pauvre, des provisions (toûcheh) valent mieux que des baisers (boûseh). Autre exemple dans Browne (*op. cit.*, II, 80). Parmi les jeux de mots du *Boustan* : p. 80, n. 4 ; p. 93, n. 52 et 53 ; p. 94, n. 58 ; p. 140, n. 21 et 24 ; p. 142, n. 29 et 30 ; p. 143, n. 34 ; p. 174, n. 8 ; p. 175, n. 13 ; p. 224, n. 14 ; p. 229, n. 32 ; p. 232,

On rencontre dans ses œuvres plusieurs répétitions : M. E.-G. Browne (*Literary History*, art. Saadi) en signale plusieurs ; Defrémery et Barbier de Meynard, dans les notes de leurs traductions, se sont attachés à relever les vers qu'on relève à la fois dans le *Boustan* et le *Gulistan*. On y pourrait ajouter que le vers du *Gulistan* (p. 10) : « O toi dont la cinquantaine est passée et qui es encore dans le sommeil, peut-être mettras-tu à profit ces cinq jours qui te restent » se retrouve textuellement dans une qacida (éd. Calcutta, 239 v°) ; que d'autres vers de cette introduction du *Gulistan* (p. 8) : « Ne sais-tu pas pourquoi j'ai séjourné dans des régions étrangères, etc. » ressemblent beaucoup à ceux de la dernière pièce des Khawâtim ; que cinq distiques de la deuxième des Marathî sont presque identiques à ceux de la 11e qacida (éd. Calcutta, 221, r°).

Les anecdotes que raconte Saadi paraissent pour la plupart de source orale. Il l'indique au reste parfois en commençant sa narration. Ainsi (*Boustan*, p. 120) « Je ne sais qui m'a raconté l'histoire que voici », ou bien « J'ai entendu raconter que... ». C'est le « hikâyet konend » et le « chènideh em » persans (1). D'autre part, il rapporte des proverbes, en les mêlant le plus souvent à son récit, et, plus rarement, en les signalant comme un dicton entendu, par exemple (*Gulistan*, 251, V, 20) : « Dans le pays des Arabes, on dit : Les coups d'un ami sont du raisin sec », ou encore (*Gulistan*, 172, III, 16) : « Un sage n'a-t-il pas mis en circulation ce proverbe : Il vaut mieux que la fourmi n'ait pas d'ailes. »

Saadi dans le *Gulistan* (p. 343), déclare qu'il faut prendre conseil « des récits et des proverbes des anciens ». Aussi

n. 11 ; p. 314, n. 23 ; p. 315, n. 26 ; p. 337, n. 2. Les jeux de mots semblent moins nombreux dans le *Gulistan* : cf. notamment, p. 143, n. 1 et p. 241 *in fine*).

(1) Par exemple, *Boustan* (p. 261) : « Sais-tu, lecteur, ce que j'ai rapporté de Bassorah ? Un récit plus doux que les dattes de cette contrée. » Cf. *Gulistan*, p. 27, 159, 202, 209, 269. Bacher (*Aphorismen*) en a dressé une liste, p. LIII, n. 2-8 et LIV, n. 1-5.

bien, ses sources ne sont-elles pas exclusivement orales : un certain nombre de personnages historiques ou légendaires paraissent dans son œuvre et une revue rapide de ces personnages permettra peut-être d'inférer quels auteurs Saadi lut et relut de préférence.

De ces personnages, quelques-uns viennent certainement du Coran ou des traditions (hadith) relatives à Mahomet : Moïse (*Gulistan*, 171), Abou Houraïra (*Gulistan*, 133, 180), Loqman, qu'il cite souvent (*Boustan*, 213 ; *Gulistan*, 21, 119, 123, 158, 343), la femme de Loth (*Gulistan*, 34), les Sept Dormants (*Gulistan*, 34, 180). Il insère en outre dans le *Boustan* (p. 184) une anecdote sur Jésus, sans doute fondée sur quelque tradition, et, dans le *Gulistan* (p. 342), une prétendue citation de l'Evangile.

D'autres personnages, plus modernes, furent probablement révélés à Saadi par des récits plutôt que par ses lectures : le médecin Galien (*Gulistan*, 208), l'astronome Gouchiâr (*Boustan*, 206), ainsi qu'une série de traits plus ou moins historiques qu'il attribue aux princes musulmans : Hatim Thayï qu'il cite souvent (*Boustan*, 118-124 ; *Gulistan*, 155, 165, 170, 180, 303), Ali (*Boustan*, 216), Omar (*Boustan*, 218), Amr ibn Laith (*Gulistan*, 71), Hajjâj ibn Yousouf (*Boustan*, 52, 289 ; *Gulistan*, 47), Haroun ar Rachid (*Gulistan*, 88, 92), Omar ibn Abd el Aziz (*Boustan*, 37), Mamoun le 7e Abbasside (*Boustan*, 65), Malik Çâlih (*Boustan*, 204) (1), Alp Arslan (*Boustan*, 58), Kizil Arslan (*Boustan*, 57). Il semble au demeurant impossible de savoir si Saadi avait lu ou non, à leur sujet, des ouvrages historiques.

Une troisième catégorie de personnages est formée par les çoufis et représente sans doute un élément oral. Saadi cite : Dhoulnoun (*Boustan*, 219 ; *Gulistan*, 83), Abd el Qadir Guilani (*Gulistan*, 101), Çadr ed Din de Khodjend (*Boustan*, 101), Chibli (*Boustan*, 114 ; *Çâhib-Nâmeh*, 141), Maarouf de Karkh (*Boustan*, 199 ; *Çâhib-Nâmeh*, 141), Jounaid

(1) Cf. la note de Barbier de Meynard (*Boustan*, p. 227, n. 23).

Boustan, 214), Bahloul (*Boustan*, 212), Bayazid de Bistam (*Boustan*, 248), Daoud Thayi (*Boustan*, 287), Hâtim le sourd (*Boustan*, 209).

Enfin, l'élément de source certainement livresque, les rois et les héros de la Perse (cités en général, *Boustan*, 46) qu'il a connus, non seulement par une vivace tradition orale, mais surtout par le *Châh-Nâmeh* de Firdousi, et qu'il nomme, des Pichdâdiens aux Sassanides : Faridoun (*Gulistan*, 170, 346 ; *Boustan*, 78, 264, 294), Zâl (*Gulistan*, 35), Rustam (*Gulistan*, 35 ; *Boustan*, 71, 234, 277, 280), Jamchîd (*Gulistan*, 346 ; *Boustan*, 34), Darius (*Boustan*, 35), Kaïkobâd (*Boustan*, 59), Afrasiâb (*Boustan*, 73), Gourguin (*Boustan*, 75), Dastân (*Boustan*, 238), Bahram Gour (*Gulistan*, 131, 155), Ardachir Babakân (*Gulistan*, 161), Nouchirwân (*Boustan*, 17, 18, 20 ; *Gulistan*, 26, 65, 84, 91, 92), Hormouz (*Gulistan*, 43).

Tout cela, c'est le monde héroïque du *Châh-Nâmeh*, ouvrage que Saadi cite au reste expressément à plusieurs reprises (1). A Firdousi s'associe dans le souvenir de Saadi le prince qui récompensa si tardivement le poète épique : Mahmoud le Ghaznévide (*Boustan*, 159 ; *Gulistan*, 26, 210, 219). Saadi semble donc s'être nourri de l'épopée nationale de la Perse (2). Mais en outre, Majnoun et Laïla, souvent cités (*Boustan*, 159 ; *Gulistan*, 247, 258, 339), Khosraw et Chirîn (3) font songer aux épopées romantiques de Nizâmî qui portent le même nom ; sans parler du personnage d'Alexan-

(1) *Gulistan*, 40 et *Boustan*, 114 ; Calcutta p. 232 r° : « Une puissance de cette étendue et une autorité de cet ordre ne sont mentionnées dans aucun récit du *Châh-Nâmeh* » ; Calcutta 224 v° : « Que n'a-t-on pas rapporté dans le *Châh-Nâmeh*, sur Roustam et Isfandiâr au corps d'airain ? »

(2) Dans le *Boustan* (p. 361), il fait encore allusion à l'aventure de Yousouf et Zoulaïkha, sans doute en souvenir du poème de Firdousi. De même dans Calcutta (244 v°) : « Le souffle du vent du matin, semblable à Zoulaïkha met en pièces la robe de la rose, semblable à Joseph. »

(3) Calcutta 221 v° (dernier vers) : « La situation (de Saadi) est semblable à celle d'un Khosraw qui est revenu de la chasse avec le désir d'une Chirîn. »

dre (*Gulistan*, 97), venu, soit d'une tradition orale, soit de l'*Iskender Nâmeh* (1).

Mais Saadi ne se borne pas à Firdousi : dans le *Boustan*, il salue le souvenir d'Ounsouri, « ce roi de la poésie » (p. 355) ; il mentionne, dans le *Gulistan* (p. 86), les poésies d'Anwari ; il cite, sans doute d'après la traduction d'Azraqi en vers persans, le célèbre Livre de Sindibâd (*Boustan*, 169) (2) ; enfin, ressouvenir de sa jeunesse, il plaisante au sujet de « l'introduction à la grammaire » (*Kitâb el Moufassal*) de Zamakhchari (*Gulistan*, p. 241) (3).

Donc, beaucoup de récits entendus, quatre ou cinq poètes, un grammairien, voilà ce qu'on découvre en parcourant ses œuvres. Ces œuvres, comment les a-t-il disposées ? A-t-il observé un ordre quelconque en les composant ?

On a vu plus haut que Saadi, pour le *Boustan* et le *Gulistan*, avait lui-même établi une division logique par chapitres. Mais, à vrai dire, il ne semble pas s'être attaché à ranger rigoureusement ses histoires sous le titre qui les appelait. Dans le *Gulistan*, les récits se suivent sans aucune liaison. Saadi relie parfois, il est vrai, deux histoires qui présentent un certain rapport de fond (Cf. *Gulistan*, p. 140, II, 35 ; p. 173, III, 18 ; p. 201, III, 28). Mais le cas n'est pas assez fréquent pour qu'on puisse en tenir compte. De même pour le *Boustan*, à part quelques très rares exceptions ; et l'on pourrait retrancher telle histoire qu'on voudrait, sans que l'ensemble de l'œuvre en souffrît le moins du monde. Il serait du reste aussi fastidieux qu'inutile — et l'on irait ainsi contre l'intention du poète — de dresser un tableau de l'or-

(1) Sur Saadi et Nizami, cf. Bacher, *Nizami's Leben und Werke* (Leipzig, 1871), p. 57-58.

(2) Sur le livre de Sindibâd, cf. R. Basset, *Histoire des dix vizirs*, avant-propos.

(3) Chauvin (*Bibliog. des ouv. arabes*, t. II) a relevé une liste des analogies entre le livre de *Calila et Dimna* et le *Gulistan* : p. 82 (n° 2), p. 83 (n° 5), p. 112 (n° 104) ; p. 127 (n° 131), entre le même ouvrage et le *Boustan* (p. 109 (n° 73), p. 115 (n° 89), p. 121 (n° 110). Cf. *Ibid.* (t. III, p. 68, n. l.).

dre logique des anecdotes. Toutefois, certaines indications valent d'être notées.

Si l'on examine le contenu du *Gulistan*, on remarque que plusieurs histoires rattachées au premier chapitre, parce qu'il y est question d'un roi, seraient, de par leur sujet, mieux placées dans les chapitres suivants. Entre autres l'histoire 16 (p. 55) : un ami de Saadi obtient, grâce à lui, une place importante, puis tombe en disgrâce et se plaint des vicissitudes de la fortune ; il est certain que cette aventure relève de la modération des désirs (chap. III) et n'offre aucun rapport avec le chapitre I (conduite des rois). Dans le chapitre II (mœurs des derviches), on rencontre, on ne sait pourquoi, la facétieuse anecdote d'un borgne marié à une femme laide. Le chapitre suivant contient deux récits (N°s 20 et 21, p. 175) qui figureraient plus à propos dans le chapitre I (conduite des rois). Dans le chapitre VII, les premières histoires seules sont conformes au titre (influence de l'éducation), les suivantes formant une sorte d'appendice, tandis que la discussion sur la richesse et la pauvreté (p. 293) figurerait à meilleur titre dans le chapitre III ; quant au chapitre VIII, il renferme en quelque sorte une réserve de proverbes et de vers que le poète n'avait pu glisser dans les histoires du recueil (1). De même pour le *Boustan* : ainsi, dans le chapitre II (bienfaisance), s'intercale un fragment sur les çoufis (p. 126-128) appartenant en réalité au chapitre III (l'amour mystique).

En fait, il faut se demander si ce demi-désordre n'est pas volontaire et si le poète, qui ne voulait se montrer ni dogmatique, ni méthodique, n'a pas cherché par là-même une sorte de divertissement : sans doute, il voulait instruire, mais en même temps présenter son enseignement sous la forme la plus variée et la plus imprévue, faisant ainsi de chacun de ses chapitres un collier dont chaque perle diffère de sa voisine. Au lecteur de rassembler, s'il lui plaît, les perles de même orient.

(1) Cf. les *Tas de pierres* des derniers recueils poétiques de Victor Hugo.

Et, tout bien considéré, les deux recueils, tels qu'ils sont, n'en répondent pas moins à leur titre : un verger, une roseraie, ne paraît-il pas en effet d'autant plus délicieux que ses fruits ou ses fleurs sont à la fois plus variés et mélangés ? Et puis, chez Saadi, la question de la composition n'est que secondaire : il ne tâche pas à élaborer un ouvrage de longue haleine ; il n'est pas, comme Firdousi, dominé par un grand sujet ou, comme Khayyam ou Jalal ed Din, par une idée principale, formant à elle seule le fond d'une œuvre entière. On a vu que sa morale se réduit à la morale des honnêtes gens, sans une pensée fondamentale autour de laquelle se cristallisent toutes les autres. Il n'est pas, d'autre part, un passionné comme les grands maîtres du çoufisme. Ses élans mystiques semblent bien tièdes, lorsqu'on les compare, par exemple, au prologue du *Mantiq et tair* ou au *Divan* de Jalal ed Din. Khayyam même, malgré son scepticisme, ne l'emporte-t-il pas sur Saadi par ce quelque chose de douloureux et de tourmenté qui se dégage de son ironie ?

Tout cela n'empêche que Saadi soit poète, mais à sa manière : les mêmes thèmes, que d'autres embrasent de passion ou enveloppent de mystère, deviennent, traités par lui, toute grâce et délicatesse. Quels sont-ils donc, ces thèmes ? et de quels accents personnels Saadi sut-il les parer ?

CHAPITRE II

LES GRANDS THÈMES POÉTIQUES

De même que la musique, pour traduire tout sentiment et toute sensation, se contente de faire appel à quelques sons fondamentaux, de même la poésie, pour exprimer tout ce qu'elle rêve, use seulement de quelques thèmes sur lesquels elle module ses variations infinies. Que l'on prenne Homère ou Valmiki, Corneille ou Shakspeare, Virgile ou Lamartine, les sentiments sont au fond les mêmes ; seule, la forme se modifie, brutale ou tendre, limpide ou mystérieuse, simple ou pompeuse. Il ne faut donc pas chercher, dans la poésie de Saadi, des sentiments inédits, car son âme ressemble à celle des autres poètes, et les âmes des poètes sont celles d'hommes qui portent à sa plus haute puissance la faculté de symboliser tout ce qu'ils éprouvent. Mais, de ces sentiments communs à tous, les uns ou les autres, dominant selon chaque poète, lui créent ainsi son originalité. Quels sont donc les sentiments, et par suite les thèmes poétiques qui règnent sur l'imagination de Saadi ?

Une seule fois, provoqué par quelque détracteur, Saadi, marchant à l'encontre de son génie naturel, emboucha la trompette héroïque dans le *Boustan* (p. 234) : tout le passage, outre qu'il détonne au milieu de ce poème moral, souffre du redoutable voisinage de Firdousi dont il s'inspire, et Saadi percevait bien au demeurant que ce n'était point là son affaire. De même, ses poèmes officiels, assez souvent conçus dans le même ton, paraissent pour la plupart ennuyeux et déclamatoires et ne présentent plus guère aujourd'hui qu'un intérêt historique.

Un autre défaut qui gâte la poésie lyrique de Saadi, c'est qu'elle est trop continuellement sentencieuse. Qu'il moralise à cœur joie dans le *Boustan*, le *Gulistan* ou le *Çâhib-Nâmeh*, rien de plus naturel. Mais lorsqu'au milieu d'un poème amoureux ou mystique, on tombe sur des considérations morales plus ou moins lourdement exprimées, on est tenté de fermer le livre en maudissant le poète qui ne craint pas d'allier des éléments d'inspiration si disparates.

C'est là précisément l'infériorité de ses œuvres lyriques : l'inspiration n'y parait pas une et, assez souvent, ne s'y soutient pas. Et pourtant, bien rares sont les poèmes de Saadi dans lesquels on ne puisse découvrir au moins quelques vers vigoureux ou charmants. Il faut le dire une bonne fois : si Saadi excelle comme conteur moraliste, en revanche, poète lyrique, son inspiration est courte.

Naturellement, le bon sens qui éclate à toutes les pages de ses recueils moraux se révèle également au cours de son œuvre lyrique. On a vu qu'en morale il recommandait la sauvegarde de la liberté individuelle, source de la tranquillité de l'âme. De même dans sa lyrique où l'on rencontre fréquemment des vers de ce genre qui figureraient à meilleur titre en fin d'un apologue (Calcutta, 495) : « Ne te tourmente pas inutilement de la haine de tes ennemis, car malheureusement ton corps en subit les conséquences », et (*ibid.*) : « Ne gâche pas ta vie par des regrets et des « c'est dommage ».

On sait avec quelle joie le poète avait, au terme de ses pérégrinations, retrouvé sa petite patrie. Ce calme, cette joie de sentir son âme en paix, c'est un des sentiments dont il a tiré les inspirations les plus spontanées : « Lorsque l'âme possède le calme, qu'importe qu'on habite un palais ou une caverne ? Lorsque le sommeil vient facilement, que t'importe de te trouver sur un trône ou sur le bord d'un mur ? » (Calcutta, 496).

Sentiment moyen à la vérité ; il n'est au reste pas seul de son espèce : à côté du sens pratique, tempérant les élans excessifs de l'imagination, et dérivant en quelque sorte de

lui, l'humour se révèle assez souvent au milieu des poèmes lyriques. Par exemple (Calcutta, 494) : « Même si l'on n'a pas de dents, on peut manger du pain ; le vrai malheur, c'est de n'avoir pas de pain. » Ou bien (Calcutta, 495) cette indulgente raillerie : « A deux amoureux, la journée sera meilleure s'ils sont ensemble. Deux feux réunis produisent une flamme plus forte. » Ou bien encore cette facétie qui dénote l'observateur amusé d'une rue de petite ville (Quatrain n° 96) : « Le voisin qui voit qu'il ne te déplaît pas, c'est le paradis dans sa maison et dans sa rue. » Souvent même cet humour, s'appliquant aux choses de la passion, se mue en une sorte de ricanement, surtout si l'on songe, en lisant les passages qui suivent, aux élans effrénés de panthéisme amoureux qu'on rencontre si souvent chez Attâr ou Jalal ed Din. Ainsi le quatrain n° 54 : « Cette amie qui donne le calme à mon cœur, on dit qu'elle est laide. Cela se peut ! Mais il vaut mieux qu'elle ne paraisse pas belle aux yeux des autres, afin que son amour ne soit que pour moi seul. » Et surtout celui-ci (n° 75) où la plaisanterie se teinte de mélancolie : « Cette nuit, mon bonheur n'était pas mince. Je tenais dans ma main l'orange de ton menton. Je mordillais sans cesse ta lèvre délicieuse. A mon réveil je vis que c'était le bout de mon doigt. »

Car, à ce bon sens, à cet humour, répond, dans d'autres poèmes, une langueur triste et rêveuse, imprégnant de mystère tous les sentiments par lesquels elle s'exprime. Instabilité du monde, fatalisme, vanité de l'effort humain, fuite éperdue des êtres vers un but inconnu, il y a un peu de tout cela dans cette mélancolie que le poète excelle à suggérer, même en un seul vers : « N'espère pas de fidélité de la part des rossignols, car, à chaque moment, ils chantent sur une rose différente » (*Gulistan*, p. 262, VI, 2). Le même objet, la rose, si fréquente dans toute la lyrique persane, Saadi l'utilise pour nuancer le même sentiment (Calcutta, 248) : « Un buisson de roses s'en est allé au vent : souvenir, douleur, regret sont restés. » Et, moins expressivement toute-

fois (*ibid.*) : « Lorsque la jeunesse meurt, la roseraie ne doit pas subsister ; lorsque la rose meurt, la chanson du printemps ne doit pas continuer. »

Cette mélancolie n'apparaît au reste pas seulement dans les poèmes lyriques, mais se fait jour, même au milieu des sentences du *Boustan*. A la fin d'une anecdote, on voit jaillir parfois une inspiration digne de la meilleure lyrique. Ainsi (*Boustan*, p. 59) : « Garde-toi de t'attacher à ce monde, c'est un étranger, un musicien qui va chaque jour chez de nouveaux convives (1). Est-il permis d'aimer une fiancée qui chaque matin prend un nouvel amant ? » Et plus loin (*ibid.*, 69) : « Ne te plains pas des vicissitudes de la sphère inconstante, longtemps encore elle tournera et nous ne serons plus. » Elle tourne, la sphère, dispersant les hommes à sa surface et séparant pour toujours ceux qui s'aiment ; quel accent dans ce simple vers du *Gulistan* (p. 265, VI, 3) : « Des années s'écouleront sur toi sans que tu passes à côté du tombeau de ton père. » Aussi, comment l'homme pourrait il être entièrement joyeux ? Ceux-là mêmes qui le sont en apparence ne cachent-ils pas une secrète blessure (Quatrain 48) : « Beaucoup d'hommes recèlent en eux la clameur du tonnerre, tandis que leur lèvre souriante s'incurve comme l'éclair (2). » Car, au fond, à quoi sert de se donner tant de mal pour vivre, puisque, comme dit Pascal, « le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste » ? On peine, on lutte pour arriver à mourir. Et Saadi ne peut se priver, même sur ce grave sujet, d'un léger badinage (Quatrain n° 43) : « Les hommes passent leur vie à coudre morceau (sur morceau), se procurent leur pain quotidien à force de ruses. Au lendemain du jugement, malgré leurs péchés, on ne les brûlera pas, car ils se seront brûlés eux-mêmes. »

(1) Rapprocher Hugo (*Olympio*) : « Toutes les passions s'éloignent avec l'âge... Comme un essaim chantant d'histrions en voyage... »

(2) Cf. Hugo : « Comme dans ces étangs cachés au fond des bois, — Dans plus d'une âme on voit deux choses à la fois... »

Et pourtant, cette vie, tout éphémère qu'elle soit, Saadi ne laisse pas de s'y attacher, songeant douloureusement aux années écoulées sans profit. Tel Ronsard, Racan, et bien d'autres encore, il excelle à exprimer le poignant regret de la jeunesse enfuie sans retour : lisez, à ce point de vue, sa deuxième élégie (*qacida*) arabe. Il y a même là, semble-t-il, quelque contradiction : si, d'une part, il jouit des années paisibles qu'il vit à Chiraz, honoré de tous, comblé par les grands, d'autre part, le sentiment du vieillissement, l'isolement sentimental, l'approche du terme fatal sans cesse menaçante chassent les fumées de la célébrité. Le *Gulistan* s'ouvre sur un soupir (p. 9) : « Une nuit je pensais aux jours écoulés... A chaque instant s'écoule un souffle de la vie. O toi dont la cinquantaine est passée et qui es encore dans le sommeil, peut-être mettras-tu à profit ces cinq jours qui te restent ! (1). La vie est une neige exposée au soleil de juillet . » Et dans le *Boustan* (p. 344) : « Mon cœur peut-il reverdir, lorsque demain l'herbe va reverdir sur ma tombe ? Nous avons passé insouciants et gais sur la demeure dernière des générations qui nous ont précédés ; celles qui sont encore dans le néant passeront à leur tour sur la nôtre. Hélas ! le printemps de ma vie s'est évanoui, mes jours se sont écoulés dans les frivolités et les plaisirs : ces heures charmantes ont glissé comme l'éclair dans le ciel du Yémen » (2).

On le voit, le poète pense à l'éphémère destinée, non seulement pour lui-même, mais pour tous les hommes. Dans le *Çâhib-Nâmeh* (p. 110), il se borne à noter le sentiment sans insister : « Si l'homme connaissait le prix de la vie, il se lamenterait de l'avoir gaspillée. » Mais, dans ses œuvres lyri-

(1) Ce motif se retrouve dans éd. Calcutta, 239 v°. Cf. le début du *Pend-Nâmeh* et *Boustan*, p. 341.

(2) « Je m'aperçois que les jours de jeunesse sont passés. Je m'aperçois que je ne puis avoir de joie dans le monde qu'en m'instruisant continuellement. Je m'aperçois qu'il n'y a rien qui vaille la peine d'être poursuivi que l'idée de faire un peu de bien au monde » (Lettre de Keats, citée par J. Texte, *Etudes de littérature européenne*, p. 115). Il serait facile de multiplier les rapprochements.

ques, il lui faut des images. Et cette fuite implacable du temps forme le fond de maint poème ; cette existence fragile, il aime la comparer à l'éclair : « Chaque moment est une parcelle de notre journée, un éclair du Yémen qui brille un instant. Si l'on enlève à la montagne un caillou après l'autre, la montagne finira par disparaître » (Calcutta, 249).

Parfois même, sa mélancolie va jusqu'à rappeler les accents désespérés des grands poètes hébreux : « Mes jours ont passé sans profit comme une nuit d'ivresse. Une vie dont chaque instant valait toute une vie, quel malheur qu'elle soit sortie de ma main » (Quatrain 19). Mais en général son imagination plus mièvre se contente de fleurs ou d'oiseaux. Ainsi ce quatrain (n° 74) : « Cette rose que j'avais reçue encore fraîche n'est pas encore flétrie, mais le vent de la violence a passé sur elle. La pauvrette était pleine d'espoir. Espoir long ! vie courte ! Comment les concilier ? » Ou bien encore (Quatrain 106) : « Je pleure en me cachant de tous les êtres de ce monde ; je lève les yeux au ciel, par suite du chagrin de mon cœur. Pareil à l'enfant qui se lamente sur la trace d'un oiseau envolé, je pleure sur mon existence écoulée. » Souvent l'image est plus concrète encore et, si irrévérencieuse que soit la comparaison, les lamentations de la Belle Heaulmière de Villon ne diffèrent de ce passage que par un réalisme plus cru : « Je ne possède plus, hélas ! le capital de la jeunesse, l'âge des jeux et du plaisir n'existe plus pour moi.... Moi aussi, je fus jeune : la rose avait moins de fraîcheur, le cristal moins d'éclat que mon visage ; des boucles d'ébène tombaient sur mon cou ; une tunique de soie était un fardeau trop lourd pour mes membres délicats » (*Boustan*, 30).

Ce réalisme s'accentue franchement lorsque Saadi veut dépeindre le néant qui suit le trépas, et ne le cède en rien à celui des Danses macabres. Ainsi (*Boustan*, 351) : « Il souleva d'un bras vigoureux la dalle du sépulcre. Il vit au fond de la fosse cette tête qui avait jadis porté une couronne ; la terre remplissait l'orbite des deux yeux où avait brillé la lumière du jour. Le cadavre gisait dans sa prison funèbre, en pâture

aux vers et aux fourmis... Les ossements étaient obstrués de boue.... ; la mort avait aminci, comme un fétu, ce corps autrefois si beau ; les mains, jadis pleines de vigueur, se détachaient par lambeaux. » Ou bien la pensée, plus concise, prend des allures de sarcasme cruel : « Quelques petits jours seulement, puis la terre dévore la moelle de la tête qui se forgeait des imaginations » (*Çâhib-Nâmeh*, p. 50). Mais en général, Saadi, jusque dans la peinture de la mort, sait découvrir l'image gracieuse : « Le cyprès ne dresse sa taille svelte dans les jardins du monde que pour être déraciné par le vent de la mort » (*Boustan*, p. 364). Et quelle douce plainte, quelle tristesse mesurée s'exhalent d'un simple vers, perdu au milieu des anecdotes du *Boustan* ! Il suffit de feuilleter et de recueillir au hasard : « Le vent qui balaie le sol du cimetière dispersera jusqu'à la dernière parcelle de mes cendres » (*Boustan*, p. 350). Quant aux chants funèbres (marathî) que Saadi composa probablement sur commande, il y satisfait sa tendance naturelle à moraliser, sans se rendre compte qu'il alourdit ainsi son lyrisme ; puis, dans cette poésie de circonstance, il se montre guindé et contraint, forgeant à grand'peine des images outrancières et des apostrophes pesantes. On en jugera par ces quelques vers du premier chant funèbre (sur la mort de l'atabek Abou Bakr, éd. Calcutta, p. 245) : « Qui mettra maintenant un bandeau autour du cœur brisé ? Qui retirera l'épine du pied de l'orphelin blessé ? La flèche sauvage de la séparation a tellement déchiré le peuple au plus profond, que l'entaille s'étend jusqu'au siège de sa vie... Ne crois pas que la faveur du temps te soit durable, car le bon sens démontre qu'elle n'est que traîtrise. Vois ici celui à qui le pays et le peuple obéissaient : le temps a déchiré la couronne royale de sa tête et jeté le bandeau de son turban sur un coussin de poussière. » A cette pompe, on préférera cette description si courte et si saisissante où le poète exprime un sentiment spontané (*Çâhib-Nâmeh*, p. 83) : « Subitement une clameur s'élève dans le palais : Un tel est arrivé à sa dernière heure ! Les amis vien-

nent jusqu'au bord du tombeau, quelques pas, puis s'en retournent. Ce que tu as toujours aimé le plus : l'argent, la puissance, les contrats, les clefs, ils les emportent. Mais ce qui va rester attaché à toi, c'est l'œuvre de ton âme, pure ou impure. »

Par là, précisément, l'homme triomphe de cette mort qui l'anéantit : au bord même du néant, le poète ne peut abdiquer sa foi immuable en la vie. Éternelle mélancolie, mais aussi éternel espoir ! L'homme, se retournant, voit, sur la route parcourue, une jonchée de deuils et de désillusions, mais se console à la pensée qu'il laisse une renommée intacte. En outre, ayant composé des œuvres d'art, il ne meurt qu'à demi : Saadi met en effet toute sa confiance en cet art par lequel sa mémoire vivra : « Comme tu le sais, il n'y a point de durée pour la rose du jardin, il n'y a pas la moindre fidélité dans les promesses du parterre de fleurs... A quoi te servira un plateau de roses ? Emporte plutôt une feuille de mon *Gulistan*. La fleur dure seulement cinq ou six jours, tandis que ma roseraie sera toujours belle » (*Gulistan*, p. 151).

Donc, cette vie si courte, si décevante, Saadi la vit néanmoins joyeusement ! Comment donc peut-il sourire, et quels biens découvre-t-il dans ce monde si méprisé par les çoufis ?

D'abord les splendeurs de la nature sans cesse renaissante : « Nous n'existerons plus et le temps continuera de faire éclore les roses du parterre » (*Boustan*, p. 349). A vrai dire, le sentiment de la nature, chez Saadi, reste empreint de quelque mignardise. Ce n'est pas le panthéisme des épiques de l'Inde ou des romantiques français, aspirant à se plonger dans la nature jusqu'à s'y perdre. Saadi ne s'absorbe point en elle et ne saurait s'y oublier tout entier. Ce qu'il en goûte, ce n'est pas la poésie profonde et mystérieuse ; mais, se rapprochant d'Horace, il se borne à en ressentir le charme. Son sentiment de la nature rappelle celui qui s'exprimait au dix-septième siècle dans certaines lettres de Mme de Sévigné.

Des notations (1), des descriptions (2), mais point de ces effusions qui semblent des prières montant vers le Grand Tout. Saadi ne parle pas de la nature pour elle même : il l'utilise comme source d'images (3) ou bien l'associe presque toujours à quelque autre sentiment. A l'amour de Dieu, par exemple (4), au sentiment de l'impuissance de l'homme (5), à celui de la fuite du temps (6), ou encore à l'amour (7).

L'amour, il semble que ce soit, aux yeux de Saadi, la grande douceur de ce monde et l'une des raisons principales, sinon la seule, de persévérer dans l'être. Ici encore, il ne s'exprime que par fragments, mais, pour la plupart, singulièrement expressifs : « Il n'y a pas de meilleurs jours que le temps de l'amour... L'amour a un commencement et pas de fin » (Calcutta 279 v°). Ici encore, l'humour apparaît à côté de la passion la plus sincère. Ainsi ce quatrain (n° 31), si amusant à la fois et si jeune : « J'ai passé plusieurs jours sous le froc de la pauvreté, l'œil tourné vers la bouche du prédicateur et l'oreille vers son conseil. Subitement cette belle à taille élancée parut à mes yeux et la parole du sage sortit de

(1) « Le torrent qui roule avec fracas ses vagues menaçantes disparaît du haut des montagnes dans les creux des ravins » (*Boustan*, 209).

(2) « Le parfum s'exhale de la prairie, la neige de la montagne a fondu ; la rose s'est épanouie, le rossignol est venu dans le jardin » (Calcutta 232 r°). — Cf. Horace, *Jam satis terris nivis*, etc...

(3) *Boustan*, 236 : « Sa tête avait blanchi comme le pic d'une montagne couronnée de neige et la neige des ans suintait sur son visage ridé », ou encore (p. 110) : « Il s'enfuit comme la brise du matin. »

(4) *Gulistan*, 127, II, 26 et la qacida « bâmdâdân keh tafâwout nè koned leil ou nahar » (Calcutta, 223 v°).

(5) *Boustan*, 109 : « Pourquoi les cœurs haut placés peuvent-ils rarement réaliser leurs aspirations ? tel le torrent impétueux glisse sans s'arrêter sur les sommets qu'il arrose. »

(6) Calcutta, 249 (marathî) : « Comme le rossignol gémissait dernièrement, lorsque l'automne brisa la haie de roses du printemps », ou encore (Calcutta, 391, v°) : « Bientôt le vent d'automne soufflera, effaçant cet éclat argenté que tu vois sur cette roseraie. »

(7) Quatrain 65 : « Le temps de la rose et le jour de joie est venu ; le temps de la gaieté et du bonheur est venu. Le temps est passé où tu ne pouvais venir à cause du froid. Le froid est passé et le temps de l'amour est venu. »

ma mémoire. » C'est au reste surtout dans les quatrains, où il n'a pas la préoccupation d'un long développement, que Saadi exprime l'amour avec le plus de bonheur. On y trouve toute la gamme des sentiments, depuis les mignardises jusqu'aux cris douloureux de la passion la plus vive. Ainsi ce quatrain (nº 119) qui, si simple au début, s'achève dans le gongorisme : « Il ne m'est pas arrivé, avec toi, de contempler la plaine, ou de m'asseoir avec passion sur le bord d'un ruisseau. Je n'ai qu'un désir : que tu cueilles des tulipes et des roses, tandis que je cueillerai, moi, les roses de ta joue. » De cet autre (nº 76) on ne sait trop s'il renferme une plaisanterie ou la plus déplaisante affectation, ou encore les deux à la fois : « Le petit turban que porte cette idole ravissante, si le souffle du zéphyr emporte un peu de son parfum et le fait passer sur une tombe vieille de dix ans, aussitôt, dans la terre obscure, le mort dressera sa tête. » Vient enfin la manière simple, l'amour paisible et tendre dont la mesure convient à l'âme de Saadi : la campagne, la solitude, et deux amants échangeant des serments : « Nous rencontrer un jour, toi et moi dans la plaine ; nous en aller, toi et moi, seuls, hors ville. Tu le sais, comme nous serions bien ensemble, toi et moi, alors qu'il n'y aurait là que toi et moi » (Quatrain 131) (1) Et voici les lamentations ardentes, chantant la toute-puissance de la femme et l'impossibilité de se séparer d'elle : « O trésor de coquetterie ! si je m'enfuis de ta main, où que j'aille, je reviendrai vers toi » (Quatrain 84). Ailleurs (nº 114), c'est le tourment de l'absence, le désir perpétuel de celle qu'on attend et qui ne vient pas, le regret ineffable qui suit les séparations : « Tu viens et je contemple ta grâce ; je vois le calme de ma vie lié à tes pas. Durant ton absence, je contemple le chagrin que j'en éprouve et, partout où je regarde, je te vois. » C'est alors que rien ne compte, hors l'objet aimé, témoin ce passage du *Gulistan* (p. 258) où

(1) En rapprocher Calcutta, 491 vº : « Un jour, toi et moi nous sortîmes de la ville, vers le désert ; nous étions seuls. Tu sais combien toi et moi nous étions bien, alors qu'il n'y avait personne que toi et moi. »

d'aucuns verraient sans doute une allusion mystique : « A cette amante que tu possèdes, attache ton cœur et dorénavant ferme l'œil sur tout l'univers. » Et puis (Quatrain 28), c'est l'expression pénétrante de la mélancolie qui suit l'abandon : « On dit : le zéphyr du mois de mai est doux, de même que le parfum de la rose, le chant du rossignol dans la roseraie, la verte plaine et le ciel bleu. O vous qui ne savez pas ! tout cela n'est doux qu'en compagnie d'une amie » (1). Enfin, les sanglots désespérés de la passion sans espoir, dont certains sont intraduisibles (par exemple éd. Calcutta, p. 472, la 2e pièce) (2) et par lesquels Saadi exprime un instant la langueur des plus grands élégiaques : passages peu nombreux à la vérité, mais par là même méritant d'être cités (3).

Sachant peindre ainsi sa propre douleur, Saadi comprend tout naturellement celle des autres. Ce n'est pas qu'il aime, ainsi qu'un grand poète français, « la majesté des souffrances humaines ». Sa pitié n'a rien de philosophique ; mais c'est, dans son œuvre, un courant de tendresse et de compassion pour tout ce qui souffre : enfants sans défense, vieillards délaissés, animaux tourmentés. La bienfaisance qu'il estime

(1) Cf. Lamartine : « Un seul être vous manque et tout est dépeuplé. » Et en rapprocher ce quatrain (n° 27) : « Tu as dit un jour : Une nuit, je te rendrai heureux, en te délivrant de tes soucis. Tu le vois : depuis ce jour, combien de nuits ont passé et tu ne te souviens plus de ce que tu as dit. »

(2) Et Saadi n'a pas la même discrétion que Chénier qui écrivait en grec ses *erotica*.

(3) « Oh ! sans toi le monde tout entier m'est étroit. Je suis fier de toi, et toi, tu as honte de moi. Je désire la paix avec toi, alors que tu me fais la guerre. Enfin, peux-tu me dire si tu as un cœur ou une pierre (à la place du cœur) ? » (Quatrain 97). — « Malgré tout, je ne puis retirer mon cœur, car plus elle me tourmente plus je vis » (Quatrain 99 ; cf. Hugo : « Ceux qui vivent, ce sont ceux qui souffrent... »). — « Je disais : j'aurai de la force au jour de la séparation. Mais lorsque l'événement se produisit, je n'en eus plus » (Quatrain 102). — « Malheur à celui qui a été séduit par toi. Si son cœur se trouve loin de toi, il saignera. Celui dont l'âme ne peut être calme sans toi, songe à ce que peut être un de ses moments, loin de toi » (Quatrain 33). La même image « le sang du cœur » se retrouve dans une qacida (Calcutta, 380) : « La couleur de ta main ne vient pas du henné, mais du sang de mon cœur. »

si haut se transforme chez lui en amour du bien universel, étendu jusqu'aux plus petits, sentiment qui, du reste, se retrouve dans toute la littérature, depuis Homère et les Hindous jusqu'à Hugo s'écriant : « J'aime l'araignée et j'aime l'ortie. » Ce sentiment, Saadi non seulement se félicite de l'éprouver soi-même, mais encore il l'admire lorsqu'il le rencontre chez les autres : « Qu'elles sont belles », dit-il dans le *Boustan* (p. 114), « ces paroles de l'illustre Firdousi : Ne tourmente pas la fourmi qui charrie son grain de blé, car elle vit et la vie est chose douce » (1).

Ces humbles, il les a donc vus à l'œuvre ? Au cours de ses voyages, vieillard même, il s'est donc penché vers eux ? Car on n'aime vraiment que ce que l'on connaît bien. Il convient donc d'examiner si, aux facultés poétiques de Saadi, s'ajoutent dans son œuvre les dons particuliers qui décèlent l'observateur.

(1) Encore un thème alexandrin. Cf. Hérédia (sonnet cité) :

Tu t'arrêtes ; un chant de colombe a gémi...
La vie est si douce. Ah ! laisse-la vivre, ami.

CHAPITRE III

L'OBSERVATION DU MONDE EXTÉRIEUR

Dans l'avertissement à sa traduction du *Gulistan*, l'orientaliste Sémelet déclare que Saadi « fait connaître l'état physique et moral du pays qu'il habitait, et parle souvent de sécheresse, de déserts, d'altérés, d'esclaves, de pèlerinages, d'ennemis, de chameaux, de palmiers, etc. »

A y regarder de plus près, on trouve bien autre chose dans l'œuvre de Saadi ; et, de ces notations réunies, se dégage l'impression que si le poète, en Saadi, reste somme toute inférieur à un épique tel que Firdousi, à un lyrique tel que Hafiz, à un mystique tel que Jalal ed Din, en revanche il les dépasse par sa fine observation de la vie contemporaine. Kholmogorow, qui connaissait la Perse, ne s'y est point trompé, lorsqu'il écrit dans son ouvrage pourtant si superficiel (p. 145) : « Saadi exprime la vie populaire, aussi on le lit toujours. »

Il est impossible d'énumérer sèchement les traits de mœurs que l'on recueille en lisant Saadi. Mais de ces traits, dès qu'on les groupe, se forme presque spontanément une sorte de tableau de la petite ville de Chiraz. Le voyageur Ibn Batoutah qui la visita plus tard — et elle ne s'était alors guère modifiée depuis l'époque de Saadi — y trouva « une cité solidement bâtie... possédant d'agréables vergers, des rivières qui se répandent au loin, des marchés admirables, de nobles rues ,.... une nombreuse population ». A cette description, quelque peu conventionnelle, Saadi permettra d'ajouter la vie, si tant est qu'on puisse restituer la physionomie générale d'une ville orientale au treizième siècle.

Un voyageur, Saadi lui-même si l'on veut, chemine avec la caravane qui s'avance sur l'une des routes conduisant à Chiraz. Elles ne sont pas sûres, ces routes : dans les montagnes, au passage des cols, des brigands embusqués guettent les passants. Saadi s'en souvient bien dans le *Gulistan* : « Une troupe de voleurs s'étaient établis sur le sommet d'une montagne et avaient intercepté le passage aux caravanes » (p. 30, I, 4). On a vu (*supra*, p. 42) combien les pillards de la Bactriane l'avaient effrayé. C'est que ces brigands sont de véritables seigneurs out laws : on les honore profondément, de même que tous ceux qui parviennent à se faire craindre. Certains poètes vont même jusqu'à les louer dans leurs vers, ce qui ne leur réussit au reste pas toujours (Cf. *Gulistan*, 212, (V, 10). Aussi l'autorité se montre-t-elle impitoyable, à ceux qu'elle peut saisir infligeant le châtiment prescrit par le Coran : l'ablation d'une main (*Ibid.*, 298, VII et 114, II, 14).

Si le voyageur est riche, il sommeille, commodément allongé dans une litière, la « kadjâweh » persane (*Gulistan*, 284, n. 1) ; sinon il se traîne à travers le sable et les pierres, suivant ses compagnons de pauvreté, grommelant contre les mille inconvénients de la route, la chaleur, le mauvais temps, et disant à mi-voix, à l'adresse du riche qui se prélasse sur des coussins : « Toi qui dors mollement bercé dans ta litière, tandis que le chamelier tire les bêtes de somme par le licou, si tu veux savoir ce que coûte de fatigue un voyage à travers les plaines et les montagnes, les rochers et le sable, interroge les piétons qui sont restés en arrière » (*Boustan*, 325).

Enfin, on atteint les portes de la ville... « Avant d'entrer à Chiraz, le voyageur secoue la poussière de la route » (*Boustan*, 354). Et comme le soir approche, il se met en quête d'un gîte : le riche trouve à se loger à peu près confortablement et, pour dormir, se blottit sous sa couverture de fourrure (1).

(1) Calcutta, 239 v° : « Il te faudra dormir sous la terre, ô toi dont la couverture de nuit est de petit-gris. »

Mais le voyageur qui cahin-caha suivait la caravane ? Eh bien, l'asile de nuit est là, tout proche, ces caravansérails que les monarques prévoyants ont multipliés (*Boustan*, 47) et « où cent pauvres dorment enveloppés dans un tapis grossier » (*Gulistan*, 30). Peu à peu les bruits s'éteignent et l'on n'entend plus par intervalles que le cri du veilleur de nuit (*Boustan*, 118).

Ou bien, s'il n'est pas trop tard, le voyageur se rend aux bains. Les établissements de ce genre ne manquent pas et n'ont du reste pas meilleure réputation que les « étuves » du moyen-âge français. Mais combien on y oublie les fatigues de la route, lorsqu'au milieu de la vapeur d'eau, « tout souillé de l'argile du bain » (Quatrain n° 46), on attend qu'un jouvenceau vous masse vigoureusement ! Puis on se repose sous les portiques, en buvant quelque sirop glacé : ces portiques des bains sont ornés de peintures tracées au vermillon et au vert dê gris (*Gulistan*, 284, VII, 11) et représentant parfois des figures diaboliques (*Boustan*, 29) (1). Tout comme aujourd'hui en Orient, certains jours sont réservés au bain des femmes qui excite la verve facétieuse de Saadi (Calcutta, 496) : « Moi qui contemple affamé une table bien servie, je ressemble au célibataire en arrêt devant la porte du bain des dames (2). »

Bien reposé, bien lavé, le voyageur se met à visiter la ville et se dirige tout d'abord vers le marché où « les acheteurs affluent plus nombreux que les mouches » (*Boustan*, 196). Un inspecteur y circule, prêt à empoigner les marchands qui vendent à faux poids (*ibid.*, 29). Les marchands

(1) Cf. *Boustan*, 305 : « Si tu gardes le silence, (les malveillants) te comparent à une de ces figures peintes sur les murs des bains. » D'où, au figuré (*ibid.*, p. 115) : « Il ne peut plus te voir en peinture » ; et *Gulistan*, 284 : « Lorsque l'homme est dépourvu de mérite et de bienfaisance, quelle différence y a-t-il entre lui et les peintures d'une muraille ? » Sur les représentations d'êtres vivants, chez les Persans, notamment sur les murs des bains, cf. *Pend-Nâmeh* (Trad. Sacy, p. 60, n. 1).

(2) Ce vers se retrouve avec une légère variante dans le *Gulistan*, 143, II, 37.

installés dans les quartiers, en revanche, trompent le client à cœur joie (*Boustan*, 107). C'est que la concurrence commerciale est intense : tout marchand se réjouit du détriment subi par son voisin (*Gulistan*, 206, IV, 2) et, quant au trafic des denrées, il est incessant (Cf. notamment *Gulistan*, 177 et suiv.). Aussi, quelle distraction pour les femmes qui, en bande, passent d'un étalage à l'autre, non seulement au marché, mais dans les bazars couverts où l'on trouve tout ce que l'on veut : verreries et miroiteries de Venise, porcelaines de Chine, cotons de Damiette (*Gulistan*, 182, n. 1), brocarts nassij (*Ibid.*, 170, III, 15), soies unies (Khara) et moirées (1), tissus d'or et d'argent importés d'Égypte (2), étoffes rayées d'Arabie (*Gulistan*, 179), fourrures, et toutes ces étoffes précieuses qu'on fabrique chez les Bulgares, au pays de Roum et en Chine (Calcutta, 222 v°). Et puis, il y a le bazar des bijoutiers, où l'on achète perles et pierreries (*Gulistan*, 172, III, 17) ; le bazar des fripiers (*Ibid.*, 157, III, 1) ; plus loin, les tisserands, rivés à leur métier, poursuivent leur tapis aux dessins interminables (*Boustan*, 243) ; enfin c'est le coin des droguistes où les parfums endormeurs nagent sans cesse dans l'air attiédi (*Ibid.*, 292).

Elles y viennent même trop souvent, au bazar, les femmes ! Et Saadi, avec une rudesse qui devance celle du *Zarathoustra* de Nietzsche : « Avec les femmes prends le fouet ! », conseille charitablement aux maris : « Si ta femme prend souvent le chemin du bazar, châtie-la » (*Boustan*, 296).

Il faut bien l'avouer : on ne se lasse pas de contempler, non seulement les richesses entassées dans les boutiques, mais la foule qui se presse continuellement sous les galeries ombreuses. Et que de jolis minois ! Le vieux Saadi lui-même, par hasard échappé de son ermitage, en est confondu : « Chaque beauté qui passe devant moi, mes yeux restent

(1) « Si un idiot revêt cent vêtements de soie moirée, il devient un âne bien chargé » (Calcutta, 240).

(2) *Gulistan*, p. 184, n. 1 et cf. Quatremère, *Mamlouks*, II, 2e partie, p. 75.

interdits à son aspect. Puisque je ne puis redevenir jeune, que je regarde du moins ce que je fus » (Quatrain 112). Lui qui veut empêcher les femmes de venir au bazar se complaît tout le premier à les regarder un peu plus qu'il ne faudrait. Mais « c'est une vieille habitude de regarder celles qui sont belles » (Calcutta, 397 v°) (1).

Un peu plus loin, « les enfants jouent à la petite ourse (2) dans le marché » (*Gulistan*, 276, VI, 4) ; un prestidigitateur opère gravement en présence des badauds ébahis (*Boustan*, 113) non loin de l'arracheur de dents, son demi-confrère en charlatanisme. Car c'est du moins ainsi que le considère Saadi qui semble accorder à la médecine une confiance très relative (*Gulistan*, 260, VI, 1 et *Boustan*, 239). Dans le même rayon, un chirurgien « pratique la saignée et pose l'emplâtre » (*Gulistan*, 316). Les marchands de volaille ont déjà l'affreuse habitude, toujours conservée (3), d'ouvrir imparfaitement la gorge du poulet qu'on leur achète, et qui « le cou ouvert, s'enfuit en se débattant, tandis que le sang noir ruisselle de son bec » (Calcutta, p. 245, marathî) ; au centre d'un cercle populaire, les lutteurs, chers à la Perse (4), s'efforcent de gagner quelques sous à la sueur de leurs membres (*Gulistan*, 79, I, 27 et 148, II, 44). Mais hélas ! « le métier d'athlète ne fait guère vivre son homme » (*Boustan*, 68) et, d'autre part, si l'athlète gagne peu, en revanche, il a toujours grand appétit (*Gulistan*, 185, III, 28).

D'autres courent à leur travail : passe un porteur d'eau, l'outre sur l'épaule (*Boustan*, 323) ; le portefaix (hammâl) charrie péniblement son fardeau (*Ibid.*, 357) ; des esclaves

(1) « Ayant pris la route qui te plaît, tu rencontres des figures charmantes en comparaison desquelles les peintures chinoises ne sont rien » (Calcutta, 216). Nouvelle preuve des rapports commerciaux entre Perse et Chine.

(2) Sorte de colin-maillard.

(3) On retrouve encore aujourd'hui le procédé, notamment en Egypte. Une autre vieille habitude citée par Saadi (*Boustan*, 319) consiste, lors du sevrage des enfants, à frotter d'aloès le sein de la nourrice.

(4) Cf. pour l'époque de Saadi, Ohsson (*Mongols*, II, 96).

se hâtent, reconnaissables à l'anneau qu'ils portent à l'oreille en signe de servitude (*Gulistan*, 29 et n. 1) ; un juif, inquiet et intimidé, se faufile à travers les groupes, recevant d'aventure quelque horion (*Boustan*, 326) ; de même, la courtisane circule, l'œil au guet, car elle craint le lieutenant de police (*Gulistan*, 56) ; et tout à coup débouche sur la place un enterrement précédé par les pleureuses aux lamentations salariées (*Boustan*, 68).

D'autres encore travaillent dans leur coin, tel le cordonnier (*Gulistan*, 150, II, 46) et surtout l'alchimiste traînant sa misérable vie, l'espoir fixé sur les félicités futures (*Ibid.*, 94, I, 39). Ils vivent chacun dans son échoppe, à l'écart des places et des rues bruyantes où les piétons se coudoient et s'interpellent. Parfois une rixe : « des flots de poussière, des cris de dispute, des savates jonchant le sol, des pierres volant de tous côtés » (*Boustan*, 284). Un gros jurisconsulte (*Gulistan*, 150, II, 57) se pavane avec importance (1), assénant un regard méprisant sur deux pauvres derviches qui passent malpropres et rapiécés : l'un, vêtu d'un manteau de laine, tout poudreux (Calcutta, 400), coiffé d'un bonnet de peau d'agneau, égrène un chapelet entre ses doigts maigres (*Gulistan*, 116, II, 16) ; l'autre, plus bédouin que derviche, cache sous un « aba » son corps mortifié (*Ibid.*, 153, II, 48). Une troupe de femmes les suit, non de celles qui restent sagement derrière leur rouet (*Boustan*, 54), mais de celles qui, copieusement fardées (*Ibid.*, 241), les ongles teints au henné, les sourcils farcis de kohl (*Ibid.*, 65), flânent par les rues, sous leurs voiles qui dissimulent imparfaitement leur pantalon de couleur sombre (*Ibid.*, 297) (2). Saadi, installé dans un café, les regarde passer et ne peut s'empêcher de dire à son voisin : « Combien de tailles qui sont agréables sous le voile,

(1) Les gens de loi aux manches larges et flottantes (*Boustan*, 259) ; les dévôts aux manches courtes (*Gulistan*, 437).

(2) Sacy, *Pend-Nameh* (p. 190, n. 4), parle du « caleçon couleur d'antimoine » des femmes. D'après le *Gulistan* (p. [illegible], n. [illegible]) on revêtait parfois de [illegible] de femme les [illegible] qui s'enfuyaient du combat.

mais, une fois que tu as entr'ouvert le voile, sont celles de grand'mères (1)... Une femme belle comme la lune n'a besoin ni de rouge ni de vert (2) ». Puis, tirant de sa robe son écritoire, il improvise ce quatrain (n° 39) : « Celles qui ont visage de fée et parole de sucre, c'est dommage qu'elles dérobent aux regards leur délicieux minois ! Le voile, cependant, n'est pas sans utilité, car il cache les laideurs et laisse entrevoir les beautés ».

Il est fort agréable, ce café. A l'abri du soleil, on y laisse fuir les heures, sur des divans très bas, à écouter « la clameur aiguë ou grave des instruments à cordes » (Calcutta, 222) et à savourer du vin cuit en compagnie d'amis affectueux et de compagnons aimables (Calcutta, 222 v°), en attendant le moment du repas, servi sur une nappe (çoufrah) de cuir (*Gulistan*, p. 106, II, 6 et n. 1).Les joueurs de dés crient des numéros : « il faut trois, six, mais il vient trois, as » (*Gulistan*, 345). Et, tout à côté, c'est une interminable partie d'échecs, suivie attentivement par Saadi : ne faut-il pas « un temps pour la poésie, les échecs et les historiettes ? » (*Çâhib-Nâmeh*, 27).

Ces jeux paisibles ne sont pas seuls en honneur ; aux portes de la ville, d'autres s'exercent au jeu du mail : à cheval (*Boustan*, 187), une raquette d'ébène à la main (*Gulistan*, 253, V, 20 et *Boustan*, 363), ils se lancent la balle d'ivoire (*ibid.*) qui, trop souvent, franchit les limites du mail (*Boustan*, 212). Mais ce sont là jeux de luxe : « la lutte, la chasse, le tir à l'arc et le mail, voilà ce qui forme le guerrier » (*Boustan*, 74). Et quant à la chasse, elle n'est guère pratiquée que par les hauts personnages (*Gulistan*, 175, III, 20).

Ces seigneurs sont exclusivement de caste militaire : on les voit peu dans les rues : ils préfèrent vivre somptueusement dans leurs demeures, à savourer l'odorante fumée s'exhalant « du feu qui brûle l'âme du brûle-parfums » (Calcutta, 273, v°) et à se délecter « aux tons aigus et sourds, aux lamenta-

(1) *Gulistan*, p. 324.
(2) *Çâhib-Nâmeh*, p. 73.

tions de la flûte et du luth » (Calcutta, 222 v°) sous les doigts des musiciennes perverses (1) ; ils ne sortent que pour chevaucher à travers la campagne ou même partir en guerre contre quelque bande de brigands. Mais aussi, à leur retour, quel spectacle ! Les prisonniers défilent, les mains attachées au cou (*Boustan*, 238) ; puis viennent les guerriers portant drapeaux et timbales, insignes du commandement (*Ibid.*, 208). Et le populaire reste en extase devant « les hommes de guerre armés d'épées et de haches, vêtus de tuniques de satin et de ceintures d'or, les pages porteurs d'arcs et de carquois, les diadèmes ornés de pierreries » (*Ibid.*, 162). Cottes de mailles, casques, flèches, boucliers scintillent au soleil (*Ibid.*, 237). Si les soldats portent la casaque de feutre mongole sur laquelle ils passent le lasso en bandoulière (*Ibid.*, 238), les seigneurs et les officiers, eux, pour se garantir du sabre et des flèches, revêtent un corselet formé de cent doubles de soie (2).

Mais rien ne vaut vraiment la splendeur du palais princier : devant les portes ornées de lourds anneaux servant de heurtoirs (*Boustan*, 359), les pages tiennent de superbes chevaux, dont la selle est recouverte d'une housse (zin poucht), en attendant la sortie de leur maître (*Gulistan*, 103, II, 5). Cinq fois par jour, une fanfare de trompettes et de tambours joue devant le palais (*Boustan*, 295), saluant le lever et la chute du jour et, chaque matin, réveillant l'atabek par ses accords stridents (*Boustan*, 43 ; *Gulistan*, 253, V, 20). Et quelle solennité grandiose, à l'occasion d'un avènement ou d'un deuil princier ! C'est alors qu'amandes, pièces d'or et d'argent (3), pleuvent sur les cortèges : « Les grands attendent, l'œil et le cœur serrés ; tous les nobles comptent le temps et

(1) « Perverse comme une joueuse de luth » (Calcutta, 396 v°).

(2) *Boustan*, p. 208 et 237 ; *Gulistan*, p. 193, III, 28 (« le cimeterre tranchant ne coupe pas la soie molle »). Cf. Nasawi, *Histoire du Sultan Djelal ed Din Mankobirti* (trad. Houdas, p. 22, *in fine*). Saadi fait allusion d'autre part au feu grégeois (*Gulistan*, 28, VI, 12).

(3) *Boustan*, 245 et 253, n. 17. Les rognures d'or (khourdeh) avaient également cours, comme menue monnaie (*Gulistan*, 122, II, 20).

l'heure. Les perles sont répandues par des essaims d'esclaves : les mains et les bras des jeunes filles sont teints (au henné). Le prince et ses soldats, avec une lune (favorable) et un grand courage, enfourchent des coursiers de sang arabe, afin d'amener Saad Abou Bakr le juste le grand Châh, à son palais. Au balcon, les femmes du harem prennent plaisir à éparpiller des joyaux » (Calcutta, 247 v°).

Ces seigneurs, ces guerriers, sont-ils aimés du peuple ? Il est permis de se le demander, à lire certains passages de Saadi : parfois il oppose, semble-t il, l'érudite simplicité des intellectuels de son temps à l'ignorante arrogance des hommes d'armes : « Un çoufi mettait quelques clous sous ses chaussures. Un officier le prit par la manche et lui dit : « Viens ferrer mon cheval » (*Gulistan*, 207, IV, 3). Ailleurs Saadi note que « le riche égoïste jette du haut de sa terrasse poussière et immondices sur le toit de son humble voisin » (*Boustan*, 60). Mais ce ne sont là que des échappées et, en général, Saadi, ami de l'ordre, révère profondément le pouvoir sous toutes ses formes. A grand renfort de dialectique, il défend les riches contre les collectivistes du temps (*Gulistan*, 293, et suiv.). Il montre les vizirs baisant le pied du trône royal, plaçant leur visage sur la terre (*Gulistan*, 32, I, 4). Ailleurs c'est un solliciteur qui, en présence du prince de Kharezm, « s'incline profondément, se redresse, se prosterne de nouveau, la face contre terre, et se relève » (*Boustan*, 259). Et ces honneurs ne sont pas exclusivement réservés aux monarques : en présence du qâdi, les notaires baisent la terre en signe d'hommage (*Gulistan*, 251, V, 20). Quant aux simples particuliers, ils se contentent, comme aujourd'hui, de se saluer en plaçant la main sur la poitrine (*Gulistan*, 60).

Montesquieu dit quelque part qu' « en Orient on ne voit guère que l'héroïsme de la servitude ». Il est juste de reconnaître que Saadi lui donne par avance un démenti et que, s'il respecte l'autorité, c'est seulement tant qu'elle se montre légitime et juste ; il ne se gêne nullement pour censurer l'agent

de l'État qui n'accomplit pas son devoir. Ainsi : « Ne dis pas que les intendants gloutons sont ceux qui veulent le bien de l'État » (*Çâhib Nâmeh*, p. 17). Cet esprit d'indépendance lui vient au reste de sa condition de dévot rattaché au çoufisme. Or, d'après certaines anecdotes de Saadi, on peut croire que les çoufis jouissaient d'une sorte d'inviolabilité qui leur octroyait bien des hardiesses. Il fallait en effet qu'ils fussent bien respectés pour se permettre, vis-à-vis des puissants de ce monde, des réponses de ce genre : « Un roi dit à un religieux : Te souviens-tu jamais de nous ? Il répondit : Oui certes, toutes les fois que j'oublie Dieu » (*Gulistan*, 115, II, 15). Ailleurs, au roi qui lui dit : « Demande-moi quelque chose », un derviche répond, rappelant sans s'en douter le mot de Diogène à Alexandre : « Je demande que tu ne me donnes point de désagrément » (*Ibid.*, 81, I, 28). Un autre enfin déclare à un prince : « Nous sommes tes égaux au moment de la mort et nous vaudrons mieux que toi à la résurrection » (*Ibid.*, 152, II, 48). A ce franc parler correspond dans l'âme du prince un sentiment de respect pour ces sages mal léchés et mal vêtus ; parfois même, il n'ose user envers eux du tutoiement qu'il applique à tous ses sujets (*Gulistan*, 137, n. 1). Il est vrai que les plus hautes classes de la société figurent dans les rangs des derviches, puisqu'on y voit même des vizirs revenus des vanités mondaines (*Gulistan*, 53, I, 15).

Cette indépendance du çoufi vis à vis du prince se transforme en dédain lorsqu'il s'agit de ses serviteurs : « Que va faire l'homme de Dieu à la porte du wali » (*Çâhib Nâmeh*, 69). Mais, à vrai dire, ces derviches sont-ils si saints qu'ils le croient eux-mêmes ou qu'ils veulent bien le dire ? Pas tous hélas ! et Saadi se trouve contraint de le reconnaître : « Il y avait autrefois dans le monde une troupe d'hommes troublés en apparence et recueillis en réalité ; aujourd'hui, il y a une troupe d'hommes recueillis extérieurement et troublés intérieurement » (*Gulistan*, 126, II, 25). Autrement dit, les faux dévots pullulent et l'on ne rencontre que trop souvent « un homme ayant l'apparence des derviches, mais ne

professant pas leur manière de vivre » (*Ibid.*, 293). Sans doute, beaucoup parmi les çoufis pratiquent la règle dans toute sa rigueur ; d'aucuns même vont jusqu'à vivre dans les bois où ils mangent ce qu'ils trouvent (*Gulistan*, 136, II, 34). Mais en revanche, que de charlatans, sous couleur de religion ! Les uns, sans cesse en voyage (*Ibid.*, 162, III, 7), vivent de ruses et de quémanderies ; d'autres, mieux rentés, ramassent les miettes de quelque fondation pieuse (*Gulistan*, 114, II, 14) ; d'autres encore, les derviches de village (chebgouk), ont organisé une industrie pieuse (*Boustan*, p. 202) : arrivant la nuit dans une localité, ils montent au minaret de la mosquée et chantent à tue-tête pour exciter la charité des notables. D'autres enfin, les qalandars, font particulièrement horreur à Saadi : « Si un jeune homme habite chez les qalandars, dis à son père : renonce de sa part à toute vertu » (*Boustan*, 300). En réalité ils méritent leur médiocre réputation : demi-nus, ils ressemblent plus à des vauriens qu'à des dévots et ne pensent qu'à remplir leur ventre : « Les qalandars mangent tellement qu'il ne reste plus dans leur estomac l'espace nécessaire pour respirer, ni, sur la table, la portion de personne » (*Gulistan*, 326) (1). Ils ne sont du reste pas les seuls à manger gloutonnement et Saadi, de même que Perse censurant les orgies des sujets de Claude et de Néron, s'écrie indigné : « Quand je vois ce ventre énorme, je ne sais en vérité si c'est celui d'un homme ou une outre gonflée de vent ; le corps, pour toi, n'est qu'un garde-manger. Où y aurait-il place pour la méditation dans cette lourde masse de chair d'où le souffle s'échappe avec effort ? » (*Boustan*, 256).

Bien supérieur au derviche errant paraît le savant, celui qui a étudié soigneusement les choses religieuses. Son mérite n'échappe à personne, car « à cause de la douceur de ses discours, de la force de sa parole et de la grandeur de son éloquence, on s'empresse de le servir et on le traite avec honneur, en quelque endroit qu'il aille » (*Gulistan*, 187,

(1) Sur les qalandars, cf. Sacy, *Not. et extraits*, XII, p. 341 (n. 1), 342, et cf. *Gulistan* (trad. cit.), p. 326, n. 2.

III, 28). Il vit en général sans profession bien déterminée, car il estime que « les emplois ne sont pas le fait des hommes de sens » (*Gulistan*, 312). Aussi avec quelle condescendance orgueilleuse le savant (ou du moins l'homme qui s'estime ou que l'on a réputé tel) accepte tous ces hommages, daignant accorder à ses admirateurs « le regard de pitié que le savant jette sur l'ignorant » (*Boustan*, 44) ! A vrai dire, Saadi, semble-t-il, cédait bien quelque peu soi-même à ce travers, si l'on en juge par certaines de ses réflexions, pleines de morgue aristocratique : « Un coup de sabre sur la tête fait moins souffrir que les insultes de la rue et les clameurs du vulgaire » (*Boustan*, 287). Ou encore : « Il ne faut pas regretter la perte de l'homme qui ne se distingue ni par la plume ni par l'épée » (*Boustan*, 75).

Quelle opinion a-t-il de son siècle ? Dans un vers de la dernière des Moulammaât, il s'écrie : « Il faut à ce siècle vil une flèche dans le dos » (1). Est-ce là une boutade poétique, ou faut-il au contraire prendre au sérieux cet hémistiche ? L'un et l'autre à la fois, car, si Saadi exagère certainement pour les besoins de son poème, on trouve par contre dans son œuvre une série de passages qui ne laissent aucune illusion sur ce qu'il pensait de ses contemporains. Il suffit d'ouvrir le *Boustan* (p. 304) pour y voir que médisance et calomnie florissaient alors comme aujourd'hui. Aussi Saadi ne se forge-t-il aucune imagination flatteuse : « Je me laisse aller à la société, bien qu'elle ne soit qu'hypocrisie » (*Çâhib-Nâmeh*, p. 67). Y a-t-il en effet l'ombre de sincérité, par exemple dans cette manière de se faire des excuses : « Nous plaçâmes la tête sur les pieds l'un de l'autre, en guise de réparation, et nous nous embrassâmes sur la tête et le visage » (*Gulistan*, 309). Il se méfie de ses semblables, par définition, car tous sont ou méchants ou menteurs : méchants, car « si tu racontes tes misères, on s'en réjouira » (Calcutta, 496) ; menteurs, car « donner un écrit de sa main est une mauvaise idée, la

(1) Cf. Cl. Huart, in 11e Congrès des orientalistes, Paris, 1897, 3e section : Le dialecte de Chiraz dans Sa'di, p. 85.

plupart des gens manquant de bonne foi » (*Câhib-Nâmeh*, 152). Les pauvres gardent-ils au moins la simplicité du cœur et la fraîcheur de l'âme, si rares chez les grands et les riches? Ah oui! « Pour un dinar donné, le mendiant m'a souhaité que, pour moi, le trône se joigne au bonheur. Si je ne lui avais pas donné mon dinar, il m'aurait maudit » (*Câhib-Nâmeh*, 169). Du reste tout le monde ne pense qu'à l'argent : « Tout ce qui voit de l'or fléchit la tête, jusqu'à la balance au fléau de fer » (*Gulistan*, 253, V, 20). Les femmes mêmes : leur dévotion est loin d'être désintéressée (*Boustan*, 355). Quant aux fonctionnaires, « sur cent agents, tu trouveras à peine un honnête homme » (*Boustan*, 21). Ils sont avec cela persécuteurs : « Un lieutenant de police destitué, comment fera-t-il pour renoncer à tourmenter autrui? » Et, sur leur vénalité, toutes les imaginations sont permises : « Le qadi qui mangera cinq concombres qu'il aura reçus comme épices te confirmera dans la possession de dix champs de pastèques » (*Gulistan*, 347). Quant aux mœurs privées, elles sont loin d'être édifiantes, qu'il s'agisse de personnages ou de vauriens. Lisez sur ce point le *Gulistan* (250, V, 20) et dans le *Boustan* (p. 300), les imprécations de Saadi (imprécations, c'est en vérité beaucoup dire car le naturel poli l'emporte toujours chez le poète) contre les sinistres débauchés de son temps. Comment, dans ces conditions, la vraie piété pourrait-elle exister? Non seulement on vit dans le péché, mais encore on ne laisse pas en paix ceux qui vivent auprès de Dieu : « Vois ces indignes, ils s'attroupent en disant : La piété est stérile, c'est un piège, un gagne-pain » (*Boustan*, 304) (1). Il est vrai que le clergé, accordant trop souvent à la lettre le pas sur l'esprit, donne prise à ces basses attaques, oubliant que « le but pour lequel le Coran a été révélé, c'est afin que les hommes acquissent de bonnes qualités et non afin qu'ils lussent élégamment un chapitre écrit » (*Gulistan*, 336).

De son siècle, Saadi a naturellement partagé les préjugés

(1) Et *Ibid.*, toute la page 202.

scientifiques ; mais il aborde rarement ces sujets. A deux ou trois reprises, il parle de la terre qu'il imagine posée sur les eaux (1). Cette terre, il la suppose immobile au centre de la gravitation des étoiles (2) ; il croit à l'astrologie et à l'influence des planètes sur la destinée humaine. Ainsi *Boustan*, 112 : « Mercure traça en lettres noires sa destinée. » Sur les sciences naturelles, outre quelques lignes du *Gulistan* (281, VI, 9) relatives à la génération des scorpions et sans doute inspirées par quelque récit, Saadi, comme ses contemporains (3), admet que les perles sont créées par la pluie (*Boustan*, p. 181) (4). Enfin, les survivances religieuses : la croyance aux dives, antiques démons de l'Iran, réapparaît à plusieurs reprises, et très nettement, dans le *Boustan* (5), alors qu'en revanche Saadi partage, à l'égard du chien, l'horreur éprouvée par les Musulmans de Perse : « Ne lave pas sept fois un chien dans la mer, car lorsqu'il sera mouillé, il en deviendra plus impur (6)... Il n'y a pas d'être plus vil que cet animal (7). » Revirement curieux si l'on songe qu'aux

(1) Calcutta, 210 v° : « Dieu a planté les pics des monts sur la terre, de sorte que le tapis terrestre se tient solidement à la surface de l'eau. » Cf. Calcutta, 218 v° et 221 r° : « Le monde est posé sur l'eau » ; *Çâhib-Nâmeh*, p. 20 : « Tant que le monde se tiendra sur l'eau. »

(2) Calcutta, 227 : « Tant que les étoiles tourneront au ciel, tant que la terre restera fixe. »

(3) « Les Orientaux croient que les perles sont le résultat des gouttes de pluie qui tombent par hasard en avril dans les huîtres entr'ouvertes » (Garcin de Tassy, *Revue orientale et américaine*, 1859). Cf. l'opinion contradictoire de Dimachqi, *Cosmographie*, trad. Mehren, p. 89.

(4) Mocaddessi, p. 161, note : « ...l'idée qu'ont les Orientaux que c'est l'eau de la pluie qui forme les perles de la mer. Il y a une très jolie fable à ce sujet dans le *Boustân*. » Il s'agit généralement de la pluie qui tombe à l'époque du Nisan.

(5) *Boustan*, p. 280 : « Quand un dive s'est échappé de sa prison, aucune adjuration ne peut l'y ramener » ; p. 357 : « Les ordres que te dicte un dive repoussant. » D'autres passages utilisent les dives comme simple élément de comparaison : « Il a la laideur du dive » (p. 301) ; « C'est un dive qui fuit le genre humain » (p. 305). Ailleurs, au dive se joint la péri : « La femme laide comme un dive, mais bonne, l'emporte sur celle qui, aux attraits de la péri, joint un caractère infernal. »

(6) *Gulistan*, 271, VII, 1.

(7) *Boustan*, 208.

yeux des anciens Perses, ancêtres de Saadi, le chien représenta, tout au contraire, l'animal purificateur par excellence (1).

Ce ne sont pas, au demeurant, des informations scientifiques qu'il convient de chercher dans Saadi : elles supposent une logique et un dogmatisme dont il s'est tenu aussi loin que possible. Sans doute, les quelques renseignements qu'il fournit sur la vie populaire de son temps ne sont pas négligeables, mais ne doivent pas faire oublier qu'il est avant tout un poète, valant, non par l'unité de la pensée, mais par sa propre universalité : bien plus que des idées, il exprime des sentiments, sentiments particuliers à son temps, et cela sur les tons les plus variés, le plus grossier comme le plus suave. Or, ses sentiments se muant presque toujours en images, il devient indispensable d'examiner ses moyens d'expression poétique.

(1) Cf. Chantepie, *Man. Hist. religions*, p. 465 et 471.

CHAPITRE IV

LES MOYENS D'EXPRESSION

A. — *Style.*

Dans sa traduction de la *Bordah* du poète égyptien Bousiri (1212-1296), contemporain de Saadi, M. René Basset écrit : « Il a à nos yeux une autre qualité : c'est qu'il est à peu près exempt des traces du soufisme qui commençait dès lors à exercer son influence si néfaste sur la poésie orientale. Mis en parallèle avec certaines pièces de 'Omar ben El Fâredh, par exemple, c'est un chef-d'œuvre de simplicité élégante, bien que le goût européen ne laisse pas d'être choqué fréquemment par les allitérations et les jeux de mots si fréquents dans cette littérature de décadence » (p. X-XI). Supprimez de ce jugement le trait final : « littérature de décadence », et vous connaîtrez les principaux mérites du style de Saadi : la clarté et la simplicité. Sylvestre de Sacy les avait rapidement discernés, lorsqu'il déclarait (*Biographie universelle* de Michaud) : « Saadi use de l'hyperbole et, en général, du style figuré, avec bien plus de sobriété que la plupart des écrivains de l'Orient, et tombe rarement dans l'amphigouri et l'obscurité » (1). Sans aller jusqu'à penser avec Graf (*Rosengarten*, p. XXII) que « le *Boustan* et le *Gulistan* se distinguent par la forme plus que par le contenu », il faut reconnaître que le style de Saadi, si l'on en efface quelques taches, n'est pas éloigné de la perfection et fait supporter maint poème du diwan, si vides ou si banales

(1) Semelet (trad. du *Gulistan*, introd., p. 11-12) s'exprime à peu près de même.

qu'en soient les idées. Les écrivains antérieurs, il est vrai, offrent un style plus sobre et plus nerveux, soit en vers, soit en prose (1). Mais il est juste d'ajouter que, par comparaison avec les écrivains qui l'ont suivi : Wassaf, Ali Yazdi et surtout Housaïn Waïz Kachafi (2), Saadi présente presque toutes les qualités qu'on exige d'un styliste classique.

Classique par rapport aux Orientaux, naturellement. Car, en dépit de sa pureté, bien des traits qui ravissent les Persans deviendraient, aux yeux des Européens, le comble de l'afféterie et du mauvais goût, si l'on oubliait, en lisant un auteur étranger, que chaque peuple possède son esthétique particulière. De quoi se compose donc essentiellement ce style et quels en sont les défauts les plus sensibles ? Saadi, on l'a vu, développe toujours ses thèmes poétiques à coups d'images. Celles-ci forment donc la base de ses moyens d'expression et l'étude de son style se ramène somme toute à celle de ses images. Chez Saadi, pas de grandes périodes, mais une idée s'enchaînant à une autre idée, et l'idée jamais abstraite, mais alliée étroitement à l'image. Par exemple (*Boustan*, p. 279) : « Il ne faut jamais dire une parole sans y avoir réfléchi, ni couper une étoffe avant de l'avoir mesurée. »

De là toute la saveur de ce style, saveur si relevée qu'elle ne disparaît point, même dans une traduction. Pas de sécheresse, pas d'abstraction, mais une pensée réalisée dans une image, l'une et l'autre confondues étroitement au point qu'on se demande si, dans l'esprit de Saadi, l'idée pouvait exister sans son correspondant concret. Combien de passages où l'image se relie même si intimement à la pensée qu'elle n'est autre que l'idée même !

Sans doute le procédé comporte ses dangers, comme au

(1) Par exemple, le *Qabous-Nâmeh* « much less ornate than books like the Gulistan » (Browne, *Literary Hist.*, II, 282).

(2) Sur Housaïn Waïz, auteur de l'*Anwari Souhaïli*, cf. J. A., 1855 (VI), p. 68-69 ; Sacy, *Not. et extraits* (1818, X, 94-211) ; du même, *Kalila* et *Dimna* (1816, p. 42-47).

reste tous les procédés : il est certain que, bien souvent, les images, trop nombreuses et trop pressées, nuisent à la concision du récit. Le *Gulistan* semble, à ce titre, plus modéré que le *Boustan*, pourtant plus agréable à lire et plus propre à inspirer une juste conception du génie de Saadi. Cet excès d'images, allant jusqu'à l'entassement, apparaît principalement dans les panégyriques. Par exemple, en parlant de Chams ed Din Jouwainî : « Monde de science, nuage de magnanimité, mine de bonnes grâces, étoile de prestige, mer de noblesse, château fort de patience..., soleil de foi.... pilier de la qibla de l'Islam » (Calcutta, p. 226 v°) ; ou encore : « lune de puissance, port de paix, haut soleil de religion » (*Ibid.*, 233). Ou bien l'image, dans le même cas, reste isolée, mais s'enfle et dégénère : « Que la durée de ta vie soit de mille ans et que chacun de ses mois soit un an nouveau et une floraison de mai » (Calcutta, 234).

Chez Saadi, dès que l'image ne s'appuie plus sur une idée morale, elle perd de sa force : c'est dire que les descriptions, rares au demeurant, sont en général médiocres parce que composées de clichés sans relief. Qu'on lise par exemple la description d'un cheval (*Boustan*, 118). Il est un cas, toutefois, où le style de Saadi, simplement narrateur, garde toute sa verve : c'est lorsqu'il plaisante. Ainsi, dans le *Boustan* (p. 284), l'histoire si humoristique de la jeune fille saisie par un nègre monstrueux et qui, délivrée par Saadi, maudit ce dernier en s'écriant, telle la Martine de Molière : « Et s'il me plaît à moi d'être malmenée ! » Une conclusion morale sur les désavantages de l'indiscrétion termine naturellement l'anecdote, mais on peut la supprimer sans que le sens général en souffre et il reste un récit plein de couleur et d'entrain.

A vrai dire, Saadi n'est pas toujours très scrupuleux dans le choix de ses images. Parfois, il applique à la même idée et dans le même passage deux images totalement différentes. Ainsi (*Gulistan*, 336) : « Un savant qui ne pratique pas les bonnes œuvres est une abeille qui ne produit pas de miel. » Et, même page : « Un savant qui ne pratique pas les bonnes

œuvres est un arbre sans fruits. » Ou bien, en divers passages, il emploie pour le même sujet des images dont la réunion marque quelque incohérence : par exemple à « la main du destin » (*Gulistan*, 44 et Calcutta, 246) ou à « la flèche du destin » (Calcutta, 222) s'oppose le « pinceau du destin » (*Boustan*, 3) avec lequel « Dieu trace une image sur le sein maternel » Souvent les images ne se répondent nullement : à plusieurs reprises, il compare simultanément le monde d'ici-bas à un caravansérail et à une maîtresse inconstante, ou bien encore n'hésite pas à écrire ce vers si peu cohérent : « Toi qui a mis une lampe sur le chemin du vent, tu es une maison sur le passage du torrent » (Calcutta, 239 v°).

Ces procédés, il est vrai, ne lui sont pas particuliers : on les retrouve chez tous les poètes persans. Saadi n'a malheureusement pas cru pouvoir se soustraire à cette mode des comparaisons absurdes dans lesquelles il montre, semble-t-il, plus de discrétion que bien d'autres. Les comparaisons de ce genre, il les a principalement appliquées au corps humain. Quelques exemples sont ici nécessaires.

Dans le *Gulistan* (p. 232), donnant au vers virgilien :

Ora puer prima signans intonsa juventa

un fâcheux pendant, il compare la barbe naissante d'un jeune garçon aux points-voyelles usités dans l'écriture arabe (fatha et dhamma) et, au cours de la même historiette, il ajoute (p. 233) : « les fourmis s'agitent autour de la lune », c'est-à-dire : « les favoris s'agitent autour de ton visage » (1). Dans le *Boustan* (p. 267) : « On admirait son visage au menton arrondi, sans comprendre comment le cyprès pouvait donner naissance à une pomme. » On devine que le cyprès correspond à une jolie taille et la pomme à un visage aux fraîches couleurs. Ailleurs (*Gulistan*, 18) : « le dos voûté du ciel s'est redressé de joie ».

(1) Le même sujet, la barbe naissante, est repris sous une autre forme dans les Khabithât (Calcutta, 473, n° 3) : « Ne tire pas cetrait affreux sur la marge de ton registre, car il gâte la splendeur de ton livre. »

Incohérence et obscurité, dira-t-on. Mais il y a plus compliqué encore, témoin cette comparaison empruntée au jeu du mail (*Gulistan*, 253, V, 20) : « La figure de mon ami, au milieu des boucles de sa chevelure, semble une boule d'ivoire dans le creux de la raquette d'ébène. » On ne sait vraiment si l'on doit s'irriter ou sourire en présence d'un tel prodige de gongorisme. Le même jeu du mail donne naissance à d'autres images aussi forcées : « Apporte la vaste étendue de l'hippodrome de la volonté, afin que l'homme éloquent pousse la balle » (*Gulistan*, 112, II, 11) autrement dit : « écoute bien ». Autre image, forcée au point d'en devenir incohérente, empruntée non plus au mail, mais aux échecs (il s'agit d'une discussion) : « Chaque pion qu'il avançait, je m'efforçais de le repousser, et chaque roi qu'il proclamait, je le couvrais d'une reine, jusqu'à ce qu'il eut entièrement joué l'argent de la bourse de la pensée et lancé toutes les flèches du carquois de la dispute » (*Gulistan*, 304, VII, 18).

Le roseau, lui aussi, concourt à ces effets de mauvais goût, par exemple dans ce vers du *Boustan* (p. 281), quelque peu puéril, mais dans lequel un oriental découvrira certainement la plus remarquable finesse : « Le calame ne parle que lorsqu'il a le canif sous la gorge. » D'autres passages, il est vrai, sont plus déplorables encore : « Quel oiseau rapide, calame tenu par une main heureuse, écrit en un clin d'œil, s'élançant de l'Océan à la Méditerranée, et plonge à chaque instant dans les profondeurs de l'encrier, de sorte que l'eau de la vie dégoutte de son bec ? » (Calcutta, 226 v°).

A ces images obscures ou trop artificielles, il faut joindre les images outrées. Par exemple, en parlant d'une danseuse (*Boustan*, 150) : « La flamme d'une bougie, que dis-je ? la flamme des cœurs qui brûlaient autour d'elle mit le feu à sa robe. » Les larmes jouent un rôle prépondérant dans ces images que gâte l'hyperbole. Ainsi (*Boustan*, 148) : « Ses pieds s'enfonçaient dans la boue formée par les larmes qu'il répandait. » Et, plus encore (*Gulistan*, 168, III, 14) : « Il était surprenant que la fumée des cœurs des créatures ne

se rassemblât pas, afin qu'elle devînt un nuage et que des torrents de larmes en fussent la pluie » ; ou bien (*Gulistan*, 9) : « Je perçais la pierre de la cellule de mon cœur avec le diamant de mes larmes. » Enfin, cette dernière (Calcutta, 247) : « Comment tenir la bride aux larmes ? La main de la résignation les a laissé échapper. »

Fautes de goût relativement rares dans l'œuvre de Saadi ; par contre, on y recueille facilement une ample moisson d'images, sinon toujours neuves, du moins toujours vivantes. Ces images sont de deux sortes : métaphores et comparaisons. On se souvient qu'un écrivain, dans la comparaison, exprime les deux objets que son imagination rapproche, et que, par contre, dans la métaphore, il sous-entend l'un des deux termes, créant ainsi une sorte de symbole. La poésie, sans aucun doute, gagne à s'exprimer par ces métaphores qui fondent les uns dans les autres les sentiments et leurs expressions concrètes. Mais la comparaison, elle aussi, se soutient en poésie ; les classiques français du dix-septième siècle l'ont employée presque exclusivement et il ne semble pas que leur art en ait souffert le moins du monde.

Ici encore, quelques exemples pris à Saadi préciseront la distinction à établir. Par exemple, cette comparaison (*Boustan*, 57) : « Les routes qui conduisaient à ce château-fort étaient tortueuses comme les boucles de cheveux de jeunes fiancées, et, au milieu de ses massifs de verdure, le château offrait l'aspect d'un œuf posé sur un plat de lapis-lazuli. » On voit tout de suite les deux termes de cette double figure, artificielle et contrainte, néanmoins typique.

Voici d'autre part une métaphore d'une beauté assez mystérieuse dans sa concision et qui fait penser à certaines métaphores des romantiques français (*Boustan*, 264) : « Le fleuve du sommeil les emporte dans ses ondes. » Les deux termes de la comparaison qui serait : « Le sommeil tel un fleuve... » se trouvent étroitement assimilés l'un à l'autre. Au reste, la langue persane, grâce à sa grammaire si imprécise, peut créer à l'infini des effets de ce genre. Ainsi, au début du *Gu-*

listan : « Le tapissier du vent matinal,.... la nourrice du nuage printanier » (c'est-à-dire : « le vent semblable à un tapissier, le nuage pareil à une nourrice. » En traduisant littéralement, on obtient : « le tapissier-vent », « la nourrice-nuage » (1). Et c'est après tout quelque chose de très semblable au « bœuf-peuple » ou au « pâtre-promontoire » de Hugo.

Parfois même, Saadi réunit, à dessein ou non, les deux procédés dans une même phrase. Par exemple (Calcutta, 247) : « Que te sert de baisser la tête vers la terre, comme une violette, et de tremper tes deux narcisses avec les larmes du chagrin inutile ? » On le voit : d'abord la comparaison « comme une violette », puis, aussitôt, la métaphore des narcisses qui désignent deux yeux baignés de larmes. Et voici la forme inverse, métaphore suivie de comparaison (*Boustan*, 30) : « Jadis ma bouche laissait voir deux rangées de perles solides comme un mur de briques argentées. »

De même que ces métaphores diffèrent, somme toute, de celles qu'on a coutume de rencontrer dans les auteurs européens, de même un point particulier différencie les comparaisons : alors qu'en Orient on compare en général les êtres inanimés aux êtres vivants, c'est tout le contraire en Europe où, au lieu d'écrire par exemple, comme en persan : « une rose fraîche comme un visage », on écrit : « un visage frais comme une rose ». On perçoit aussitôt combien, en certains cas, l'image peut ainsi s'étriquer, notamment lorsque l'auteur unit dans la même figure de rhétorique deux termes, l'un emprunté aux splendeurs de la nature, l'autre aux attributs humains (2). Ainsi cette comparaison si mièvre (Calcutta, 216) : « Le jardin se crispe de frissons, sous le vent

(1) Plus tard, Housain Waiz, outrant le procédé, tombera dans l'inintelligible : « l'oiseau-cœur » (le cœur inconstant comme un oiseau), « le plongeur-intuition. »

(2) Le procédé, mais voulu cette fois, se rencontre parfois dans la littérature française. Ainsi ce vers de Paul Bourget : « Le ciel d'automne était couleur d'un gant gris-perle. »

printanier, de même que le front d'une jolie femme en colère se couvre de rides. » Et, d'un autre jardin (*Gulistan*, 137, II, 31 : « Ses roses rouges étaient comme la joue des belles, ses jacinthes comme la boucle de cheveux des amantes. » A propos d'une fleur (*Gulistan*, 14) : « Sur la rose rouge étaient tombées des perles de rosée semblables à la sueur sur les joues d'un joli garçon irrité. » Tous les éléments de la nature se trouvent ainsi métamorphosés, par une sorte d'anthropomorphisme littéraire : les arbres, la pluie, la nuit. Ainsi : Sur les arbres était une chemise de feuilles semblable au vêtement de fête des gens heureux » (*Gulistan*, 14). C'est ailleurs « le nuage semblable au porteur d'eau, l'outre sur l'épaule » (*Boustan*, 323) ; ou bien encore la nuit qui « telle qu'un prédicateur vêtu de noir, tira lentement du fourreau le sabre étincelant du jour » (*Ibid.*, 332).

Un degré de plus, et le même procédé s'applique aux sentiments et aux idées. Ainsi : « Ma pensée, timide comme une nouvelle mariée » (*Gulistan*, 17). Ailleurs, voulant exprimer la vanité et l'inconstance du pouvoir, Saadi écrit : « La fiancée de la domination n'a aucune fidélité envers ses fiancés » (Calcutta, 246) ; ou bien encore, au sujet des tourments de l'amour : « Son cœur, semblable à un fer à cheval, était exposé à un feu ardent » (*Gulistan*, 250, V, 20). On le voit, le poète n'hésite pas à réaliser l'union de l'idée et de l'objet même le plus humble.

Mais ces images qui pullulent en son œuvre, il faut les classer et en déterminer les éléments. A quelles sources a-t-il puisé, tant pour ses comparaisons que pour ses métaphores ?

A la nature, d'abord, et sous tous ses aspects. Soleil, lune, nuit, nuages, eaux, montagnes apparaissent tour à tour, et ici encore, des exemples s'imposent. Voici des comparaisons : « Sa vie s'évanouissait comme le soleil qui disparaît derrière la montagne » (*Boustan*, 265) (1) ; « une fille belle

(1) La même image est reprise (*Boustan*, 268) : « Les gens de mérite disparaissent comme le soleil derrière le nuage. »

comme la lune » (*Ibid.*, 284) ; « un géant long comme une nuit d'hiver » (*Ibid.*) ; « il s'enfuit, pareil au sombre nuage qui passe au-dessus d'un riant jardin » (*Ibid.*, 285) ; « le revenu est une eau courante et la vie une meule qui tourne » (*Gulistan*, 277) ; « l'armée s'avançait, tumultueuse comme les vagues de la mer » (*Boustan*, 62) ; « vis comme une montagne solitaire, dans la retraite et dans le silence » (*Ibid.*, 278) (1) ; « la vie est une neige exposée au soleil de juillet » (*Gulistan*, 11).

A ces comparaisons tirées de la nature répondent les métaphores : « la neige des ans » (*Boustan*, 102) ; « la pluie de la miséricorde de Dieu, la table abondante de ses bienfaits » (*Gulistan*, 1) ; « les fruits du jardin de la vie » (*Ibid.*, 32). Certaines sont, ou plus obscures : « peseurs d'air » (*Boustan*, 216), c'est-à-dire : « diseurs de futilités », ou plus compliquées et, partant, plus lourdes : « allumer le flambeau de la poésie à la flamme de l'inspiration » (*Ibid.*, 233) ; « éteindre le feu du tumulte avec l'eau d'une résolution sage » (*Gul.* 254).

Des pierres précieuses, Saadi ne tire guère que des comparaisons : « Les cœurs possédés de la sainte folie de l'amour ressemblent à des rubis épars au milieu des pierres » (*Boustan*, 127) ; « paroles qui se déroulent comme un collier de perles » (*Ibid.*, 30) ou « qui se répandent comme un flot de perles » (*Ibid.*, 24).

En revanche arbres, fleurs et fruits lui servent à la fois pour des comparaisons et des métaphores.

Les arbres : « Le peuple est un arbre fruitier qu'il faut soigner » (*Boustan*, 34) ; « la vraie dévotion est un bel arbre qu'il faut soigner » (*Ibid.*, 247) (2) ; « trembler comme la feuille du peuplier » (*Ibid.*, 162) ; « les belles à la taille (droite) comme le buis » (*Ibid.*, 25) ; « le diable élancé comme le pin » (*Ibid.*, 28). Quant aux métaphores, c'est l'homme cultivant « l'arbre de la générosité » (*Ibid.*, 201),

(1) « Debout dans sa montagne et dans sa volonté » (Hugo, *Burgraves*).
(2) Saadi écrit, par contre, sur le même sujet (*Boustan*, 247) : « Une dévotion de faux aloi, c'est un étang au fond duquel il n'y a que vase. »

« l'arbre des espérances » (*Ibid.*, 54), « l'arbre de la bienfaisance » (*Ibid.*, 40) ; c'est, d'autre part, l'arbre renversé symbolisant la mort des princes (Calcutta, 246 et 248).

Les comparaisons empruntées aux plantes (fleurs, fruits, légumes) sont assez nombreuses, les unes pesantes, les autres amusantes par leur imprévu. Ainsi : « l'époux et l'épouse doivent être comme deux amandes dans une seule écorce » (*Boustan*, 156) (1) ; « les vertus sont en lui à profusion comme les pépins dans l'enveloppe de la grenade » (Calcutta, 235) ; « s'épanouir de joie comme un rosier » (*Boustan*, 262) ; « nu comme une gousse d'ail » (*Ibid.*, 113 et 285) ; et cette dernière, si lourde (*Boustan*, 187) : « l'homme dépourvu de mérite, s'il se flatte de ressembler à l'amande savoureuse du pistachier, n'est en réalité qu'un assemblage de sèches membranes comme l'oignon ». Les métaphores sont plus rares, plus compliquées aussi, se rapportant plus particulièrement aux idées mystiques. C'est par exemple le çoufi qui « pour obtenir la rose se laisse déchirer par le buisson » (*Boustan*, 127) et qui « semblable à la grenade entr'ouverte, sourit, tandis que son cœur saigne » (*Ibid.*). Ailleurs, pour dépeindre un vif chagrin : « La racine de sa joie était coupée et la rose de ses désirs flétrie » (*Gulistan*, 266, VI, 5).

Les animaux, eux aussi, concourent aux comparaisons et aux métaphores de Saadi. De même que la rose, on doit s'attendre à rencontrer le papillon, cher à la poésie persane : « Comme des papillons attirés par la flamme » (*Boustan*, 281) ; la mouche, qui grouille dans tout l'Orient, intervient naturellement : « on le chassait, mais, semblable à une mouche qu'on éloigne du sucre, il revenait aussitôt » (*Ibid.*, 148) et, dans le *Gulistan* (p. 139) : « le docteur de la loi, lorsqu'il s'est abaissé pour obtenir les biens de ce monde méprisable, ressemble à la mouche dont la patte reste dans le miel » ; la comparaison : « j'errai çà et là comme un scorpion » (*Boustan*, 334) évoque la démarche oblique et tor-

(1) Comparaison analogue, *Gulistan*, 228, V, 8.

tueuse de cette bête ahrimanienne, si fréquente en Perse. Enfin, les animaux domestiques : le bœuf dont le maître qui lui fait tirer la charrue sans répandre de semence ressemble à « celui qui a étudié et n'a pas mis sa science en pratique » ; l'âne qui, lorsqu'il reste empêtré dans la boue, fait songer, ou à un qadi embarrassé (*Boustan*, 189), ou à un homme esclave de ses passions (*Boustan*, 306). Les métaphores tirées des animaux semblent sinon plus variées, du moins plus fréquentes. L'inévitable papillon, s'élançant vers la bougie allumée qui l'éblouit, symbolise l'amant accourant vers l'objet aimé, soit qu'on l'interprète dans le sens mystique ou simplement amoureux (1). Au sujet d'une épouse désagréable, Saadi, songeant peut-être à soi-même, s'écrie plaisamment : « Quand le perroquet a pour compagnon de cage un corbeau, il s'échappe avec joie » (*Boustan*, 296). Mais le cheval surtout lui sert à animer des sentiments divers : « le cheval de l'éloquence » (*Gulistan*, 300 et 309, VII, 18), « le coursier de la raison » (*Boustan*, 5), « le cheval de la mort » (*Ibid.*, 50). Et non seulement le cheval, mais encore ses accessoires : d'une part « les rênes du libre-arbitre » (*Gulistan*, 146, II, 41) ; « les rênes de la patience s'étaient échappées de leurs mains » (*Gulistan*, 168, III, 14) (2), « l'indigence retire les rênes de la main de la crainte de Dieu » (*Ibid.*, 300) ; d'autre part « l'arène de la discussion » (*Boustan*, 189), « l'hippodrome de la volonté » (*Gulistan*, 112, III, 11). Sans parler de la balle du jeu de mail qui, bien lancée, symbolise la réalisation du bonheur (3).

(1) Cf. *Gulistan*, p. 228, V, 7, et *Boustan*, p. 170 et 183. En rapprocher Mantiq-ut-taïr (trad. Garcin), p. 222. L'allégorie a été expliquée en arabe par Qazwini (Cf. Chézy, *Chrest. arabe*, t. I, 372, et t. III, 410). Les poètes hindoustanis l'ont employée eux aussi : cf. Garcin de Tassy, Un monologue dramatique indien, J. A., 1850 (t. XVI), p. 323, n. 1.

(2) Image analogue mais doublée (*Ibid.*, 300) : « Les rênes de sa force sortirent de la main de sa patience. »

(3) « La clef du trésor du bonheur est le conseil de Saadi. Si tu l'acceptes, tu mets la balle au but dans l'hippodrome » (Calcutta, 235). « Lance dans l'hippodrome la balle avantageuse » (*Ibid.*, 220 et 227).

Peu de comparaisons empruntées aux parties du corps humain. On rencontre toutefois : « le monde en désordre comme les cheveux d'un Ethiopien » (*Gulistan*, 8), « routes sinueuses comme des boucles de cheveux » (*Boustan*, 57). La barbe est parfois assimilée à une écriture : « le poil de la barbe ressemble à un trait de plume » (Calcutta, 222). Les métaphores, par contre, sont assez nombreuses. Sans parler de la cage du corps où reste prisonnier l'oiseau de l'âme (*Boustan*, 353), Saadi écrit par exemple : « le collyre de l'indifférence assombrit tes yeux » (*Boustan*, 350), « il allongea la langue de l'opposition » (*Gulistan*, 122, II, 20), « enlève du miroir de ton cœur la poussière qui le ternit » (*Boustan*, 317), « je ne levai pas la tête de dessus le genou de l'adoration » (*Gulistan*, 11). En outre, une série de métaphores prennent le pied humain pour base : « l'épine de la mort s'enfonça dans son pied » (*Gulistan*, 246, V, 18), « le pied de son existence s'enfonça dans la boue de la mort » (*Ibid.*, et *Boustan*, 154), « ton pied glissera dans la boue du tombeau » (*Boustan*, 348). Au pied s'associe naturellement le pan de la robe : « tire le pied de la tempérance sous le pan de la robe du salut » (*Gulistan*, 186, III, 28), « souiller par le péché le pan de la robe de la chasteté » (*Ibid.*, 300), « laisser traîner le pan de sa tunique dans le vice » (*Boustan*, 185), « je retirai de lui le pan de ma robe » (*Gulistan*, 230, V, 10) c'est-à-dire : « je cessai de l'aimer ». D'autres parties du vêtement, le manteau, le collet, donnent également lieu à des métaphores : « le collet de la contemplation » (*Gulistan*, 5 et 305), « laisser déchirer son manteau » (c'est-à-dire : sa réputation) (*Boustan*, 204).

Enfin, pour les objets, de même que pour le corps humain, plus de métaphores que de comparaisons. Parmi ces dernières : « son éloquence pénétra dans leur cœur comme le cachet dans la cire » (*Boustan*, 189), « il courbait la tête comme le clou sous le choc du marteau » (*Ibid.*, 165). Puis les instruments de musique : « décharné comme une harpe » (*Boustan*, 116), « prières (ou paroles) sonores et vides comme le

tambour » (*Boustan*, 118, 216, 241, 282, 305). Les jeux du mail et des échecs servent à la fois aux comparaisons et aux métaphores (1). D'autres objets, par contre, semblent particulièrement réservés à ces dernières, notamment les armes : « le glaive de sa colère sort du fourreau » (*Boustan*, 3), « il lança toutes les flèches du carquois de la dispute » (*Gulistan*, 304), « le casque du prestige et du pouvoir » (Calcutta, 246) ; puis les objets mobiliers : « le temps remplit la coupe de ta vie » (*Boustan*, 357), « la chaîne de la parole est tendue sur l'explication » (*Gulistan*, 111), « replier (ou étendre) le tapis de l'affection (ou du désir) » (*Gulistan*, 11, 246, 252), « déchirer le voile de la bonne réputation » (*Gulistan*, 1), « jeter sur les fautes le rideau de la miséricorde » (*Boustan*, 3) ; enfin les métaphores tirées de l'écriture : « tire le trait de plume du pardon sur ma faute » (*Gulistan*, 101), « ouvrir le livre de la plainte » (*Ibid.*, 293), « déployer le diplôme du courroux » (*Boustan*, 3).

Inutile de multiplier ces citations, déjà trop nombreuses, néanmoins nécessaires à l'examen du style de Saadi. Mais ces images créent-elles, à vrai dire, l'idée, ou bien, au contraire, sont-elles créées par elle ? Il semble assez difficile de répondre. Parmi les artistes littéraires, les uns, vrais poètes, pensent spontanément en images ; les autres, pensant en idées, expriment d'abord abstraitement l'idée, puis la traduisent en images ; d'autres enfin sentent l'idée, mais confuse, et ne la réalisent abstraitement qu'après avoir appelé au préalable l'image à leur secours.

Auquel de ces groupes se rattacherait Saadi ? Au fond, les écrivains sont-ils si hermétiquement séparés les uns des autres, au point de vue des moyens d'expression ? Certains même n'emploieraient-ils pas à la fois les trois procédés ? Toujours est-il que le premier procédé, celui de l'image spontanée, semble être resté inconnu de Saadi. Ce qui revient à répéter qu'il n'est pas poète à proprement parler.

(1) Cf pour les échecs : *Gulistan*, 304, et *Boustan*, 54, 112 ; pour le mail : *Gulistan*, 11, 112, et *Boustan*, 148, 158, 189, 212, 323, 345.

mais seulement moraliste-poète : tantôt concrétisant en image, afin de la rendre plus sensible pour ses lecteurs, une idée qu'il a, lui, très clairement perçue ; tantôt s'aidant de l'image pour matérialiser une pensée qui surgit trop péniblement des régions obscures de son âme.

Car l'image apparaît continuellement chez Saadi, chaque fois qu'il désire, soit insister sur un conseil donné, soit préciser une abstraction. Mais encore il arrive qu'une de ses historiettes se termine, non par une formule morale qui la résume, mais par une simple image à la fois concise et saisissante. Métaphores nues et fortes, confinant au symbole, peu nombreuses mais d'autant plus remarquables, et qu'il convient, suivant le mot de Saadi (*Boustan*, 262), « d'écrire sur la paupière ».

Ainsi, dépeignant un pressentiment funeste : « Je ne sais ce que peut contenir la lettre du destin, mais j'ai trouvé du sang sur l'adresse » (Calcutta, 247) ; en parlant d'un ignorant qui fait taire un sage : « C'est une pierre qui brise une perle » (*Gulistan*, 328) ou bien : « L'âcre senteur de l'ail étouffe le parfum de la rose, le tambour couvre les sons de la lyre » (*Boustan*, 192).

Certains de ces vers possèdent la saveur d'un proverbe : « L'escarbot, même au milieu d'un buisson de roses, reste toujours un escarbot » (*Ibid.*, 191) ; d'autres de même, mais avec une pointe d'humour : « Il est préférable que le mari d'une femme laide soit aveugle » (*Gulistan*, 151, II, 47), « il faut être bien maussade pour ne remarquer dans le paon que la laideur de ses pattes » (*Boustan*, 308), « l'argent ne reste pas dans la main des hommes généreux, ni la patience dans le cœur d'un amant, ni l'eau dans un crible » (*Gulistan*, 49, I, 13) ; d'autres enfin sont formés d'antithèses : « on capture la bête féroce par des chaînes de fer et l'homme par des bienfaits » (*Boustan*, 114), « le vide de l'estomac vaut mieux que celui de l'âme » (*Boustan*, 26) et, symbole de l'envie : « La lumière du soleil paraît méprisable à la taupe aveugle » (*Gulistan*, 206, IV, 1).

Enfin, très rarement, la pensée toute nue, presque sans image, apparaît brusquement chez Saadi. Et l'on pourrait recueillir, à le lire attentivement, un choix de réflexions de ce genre, ayant la valeur de véritables maximes : « Les jours succèdent aux jours avant qu'on ne lise dans le cœur humain » (*Boustan*, 24), « on ne récolte que ce qu'on a semé » (*Ibid.*, 52), « chacun est l'ouvrier de son honneur » (*Ibid.*, 280), « l'avidité coud l'œil du sage » (*Gulistan*, 192, III, 28), « la parole est la parure de l'âme » (*Boustan*, 279), « le cœur est la prison du secret » (*Ibid.*, 27).

B. — Langue et prosodie.

Une étude sur la langue de Saadi ne saurait être que provisoire, tant que l'on ne soumettra pas le texte de ses œuvres à une sérieuse révision critique. Au reste, cette langue renferme assez peu de particularités : c'est la langue classique dans toute sa pureté ; et si le littérateur y découvre un modèle, le linguiste, en revanche, n'y trouvera pas son compte. Sans doute, le diwân contient quelques vers dialectaux, mais ce n'est là qu'un accident et, parmi ces vers, le poème final des Moulamma'ât, étudié par MM. E.-G. Browne et Cl. Huart, intéresse surtout par les mots chiraziens (si tant est que ce soit là du chirazien) qu'il renferme. Inutile d'insister sur ce point, déjà étudié (1). Outre ces poèmes, on rencontre parfois chez Saadi des mots dialectaux : ainsi le « sîkî », vin cuit, très capiteux, fabriqué à Chiraz (2).

D'autres formes, appartenant à la langue littéraire, semblent aujourd'hui quelque peu vieillies. Saadi use assez fréquemment du verbe « chouden » au sens « aller », pour « reften » (3),

(1) Cf. E.-G. Browne, Some notes on the poetry of the persian dialects, J. R. A. S., octobre 1895, p. 773 et suiv. ; Cl. Huart, *Le dialecte de Chiraz dans Sa'di* (11e Congrès des orientalistes, Paris, 1897, 3e section, p. 81 et suiv.). A noter au passage que M. E.-G. Browne s'est amusé à paraphraser par insertion deux vers du *Gulistan* (*Literary History*, II, p. 68, 69, tadmin).

(2) *Boustan*, p. 287 et 311, n. 10.

(3) Cf. en revanche « chouden » au sens de devenir (*Çâhib-Nâmeh*,

ainsi : « bèchoudî vèh dil bèbourdî veh bèdest-i-gham sipourdî », « tu es partie, emportant mon cœur et me livrant au chagrin » (Calcutta, 323 r°) ; « ber bâm-i-asmân natuvân choud bènerdoubân », « sur le toit du ciel on ne peut monter avec une échelle » (Calcutta, 232 r°). Le verbe « guèchten » se rencontre quelquefois dans le même sens ; ainsi « âlami guècht », « il a parcouru un monde » (Calcutta, 221 v°).

La troisième personne du pluriel est parfois allongée d'un « ya » ; ainsi (quatrain 144) : « goften-i-dilistânech chènidendî » (pour « chènidend »), « ils entendaient la parole sortant du fond de son cœur » (Noter le suffixe « stân » appliqué au mot « dil », « cœur »).

Saadi emploie volontiers l'optatif en « âd », non seulement avec le verbe « boudèn » ce qui est courant, mais avec d'autres verbes. Ainsi (*Çâhib-Nâmeh*, p. 180) : « toflân-i-tourâ pèdèr bèmîrâd », « que le père de tes enfants meure ».

Quant aux particules, la forme contractée « èr » pour « èguer », (« si ») figure entre autres dans cet hémistiche du *Boustan* (1) : « bègoft èr bèdest i-man estî mèhâr... »,« il dit : si les rênes sont dans ma main » (Remarquer la forme verbale allongée « estî » pour « est »). On trouve quelques exemples de « pârsâl » abrégé en « pâr » ; ainsi (Calcutta, 472 v°) : « tou pâr gourikhtî tchoû âhoû », « l'an dernier tu as fui comme une gazelle ». Par contre « bès » se rencontre allongé en « bèsâ » : « bèsâ roûzgâr », « beaucoup de temps » (2).

Enfin quelques cas de « bâchtâ », « bientôt », « attends que » (Calcutta, 223 r°), et de « mèr ». par exemple (Calcutta, 249 r°) : « Kemtérîn-i-dawlet mèr ichânrâ bèved khould- i-bèrîn », « le moindre bonheur sera pour eux

p. 156) : « Si celui qui est pauvre *devient* puissant » (ôn kèh meskîn est èguer qâdir chèwèd. »

(1) Cité Blochman, *Prosody of the Persians*, p. 13.

(2) De même que « badâ » pour « bad ». Cf. le vers de Khakâni, *ibid.*, p. 11.

l'éternité suprême », ou encore (Calcutta, 227 v°) : « mèr în yégânè-i-ahl i zèmânèra yâ rabb bèkâm-i-dawlet i-douniâ ou dîn moumatta'a dâr », « cet être unique en son temps, ô Seigneur! laisse-le jouir, à son gré, du pouvoir spirituel et temporel » (1).

A côté de ces particularités grammaticales qu'un texte encore trop peu sûr ne permet pas de dénombrer, les particularités de langage, les « persismes », si l'on veut, dont on ne pourra, pour la même raison, citer que quelques exemples. Ainsi dans la 1re histoire du *Gulistan* (p. 24), cette expression « se laver les mains de », à la fois propre aux langues française et persane : « Quiconque se lave les mains de la vie dit tout ce qu'il a dans le cœur. » Une idée analogue est exprimée par « secouer sa manche », autrement dit « renoncer à », dans ce passage (*Gulistan*, 256, V, 20) : « Parce que tu secoues sur moi ta manche en signe d'ennui, n'espère pas que je retire ma main du pan de ta robe. » Le manteau, d'autre part, entre dans l'expression « tomber sur le manteau », c'est-à-dire « critiquer » (*Gulistan*, 335). Une autre expression, assez fréquente chez Saadi, c'est « placer une noix sur une coupole », ce qui signifie : « agir en pure perte » ; ainsi (*Gulistan*, 33, I, 4) : « Vouloir donner l'éducation à un homme indigne, c'est prétendre placer des noix sur une coupole » ou encore (*Boustan*, 348) : « N'attache pas ton cœur au monde : une noix ne peut se tenir d'aplomb sur une coupole » (2).

L'expression « à coups de grosse caisse », pour « publiquement », semble une de ces hyperboles consacrées par l'usage populaire : « Il se voyait accuser de folie à coups de grosse caisse » (*Boustan*, 164). Enfin, les sentiments mêmes donnent lieu à des expressions de ce genre (*Boustan*, 196) : « avoir du vinaigre sur le front » (être renfrogné) et (*Gulistan* 275, VI, 4) « rendre noir le cœur des hommes » (les attrister).

(1) Cf. *Gulistan* (trad. Semelet, p. 157, note 224).

(2) L'image n'est du reste pas particulière à Saadi. On la retrouve chez Mirkhond et d'autres. Cf. la note de Defrémery, p. 33.

*
* *

Quant à la prosodie, Saadi, au cours de son dîwân, a utilisé tous les mètres connus de son temps. La poésie persane, pleine de mots anciens, de formes désuètes et d'irrégularités métriques, avait été réglementée par Nizâmi, le premier des classiques, surnommé « l'imâm de la poésie persane » (1). Saadi trouvait donc un instrument auquel il n'avait rien à modifier. C'est de son époque, toutefois, que date l'habitude prise par les poètes d'introduire leur surnom poétique (takhallouç) dans le dernier vers de leurs ghazals : auparavant, ou bien ils n'indiquaient pas leur surnom, ou bien ils l'inséraient n'importe où dans le poème (2).

Les divers mètres employés dans le dîwân ont été énumérés par Graf (3). Les indiquer ici serait donc superflu. Quelques observations complémentaires semblent néanmoins nécessaires.

Saadi ne respecte pas toujours les règles de la prosodie : il agglomère parfois qacida et ghazal. Ainsi, les deux premiers vers de tel poème (Calcutta, 226 v°) forment à la fois la fin d'une qacida et le début (mathla') d'un ghazal. Telle autre qacida (Calcutta, 225 v°) forme une trilogie dont les trois parties ne sont au reste pas étroitement liées : un exorde didactique suivi d'un ghazal et d'un panégyrique. Telle autre encore (Calcutta, 236 v°) renferme un ghazal pour ainsi dire inséré.

Plusieurs quatrains de Saadi contiennent la même rime pour les quatre vers. Quant au *Gulistan*, il ajoute parfois, au mélange de la prose et des vers, de la prose rimée (notamment à la fin de la préface) (4). Enfin le *Boustan* emploie uni-

(1) Cf. Blochman, *Prosody of the Persians.*

(2) *Ibid.*, p. 91.

(3) Articles de la Z. D. M. G. Cf. bibliographie.

(4) Sur les vers du *Gulistan*, cf. Browne (*Literary History*, II, p. 25). Les mètres de chaque groupe de vers du chapitre Ier du *Gulistan* sont indiqués dans Blochman, *Prosody of the Persians* (p. 99 et 100).

formément le mètre épique du moutaqarib, composé de trois bacchiques et d'un iambe.

Saadi, en dépit de tout son art, n'évite pas toujours les chevilles qu'il dissimule d'ordinaire sous une redite ou un pléonasme. Ainsi : « La nature tend l'arc de la vie.... puis le brise *avec la main* » (Calcutta, 247) ; « dans la forêt, le roseau reste sec, *et non humide* » (Calcutta, 495) ; « mon père *te servait* autrefois, il a passé sa vie *à te servir* ; moi, *son fils*.... » (*Çâhib-Nâmeh*, p. 75) ; « quand la bride du *bonheur* et de la puissance n'est pas dans la main du *bonheur* » (1) ; « tu as de l'or, du pouvoir, de l'argent, du profit, du capital » (2).

Saadi, comme tous les poètes, recourt à certaines licences. Parfois, il n'hésite pas à déformer même un nom propre, afin de satisfaire la rime : Sanaân pour Sanaâ (3). Il lui arrive de supprimer — et en cela il n'est pas seul — un mot du vers, si le mètre le réclame ; ainsi (Calcutta, 487 v°) : « Khâri zè goulistân-i-toû bâchem chèved » pour « tchèh chèved » (« qu'importe que je sois une épine de ta roseraie »). Enfin, pour faire son vers, il glisse quelquefois un mot arabe isolé au milieu des mots persans : « Kèh fourçat 'azîz est *wa'l waqtou* dhaïf » (« car l'occasion est précieuse et le temps un convive »). Le mot arabe intervient même pour la rime, témoin ce vers d'un poème monorime en « ya » (Calcutta, 346 v°) : « toû bè âfetâb mânî bè kèmâl-i-housn ou thalaat — kèhnazar nèmi tuvâned kè bèbinèdet *kamâ hi* » (pour « hiya ») (4), « tu ressembles au soleil, par la perfection de ta beauté et de ton élévation ; car aucun regard ne peut te contempler tout comme lui ».

Ce ne sont là que notations fragmentaires, sans méthode

(1) Tchoû zimâm-i-bakht ou dawlat nèh bè dest-i-bakht bâched (Calcutta, 414).

(2) Toû zer dâri ou ser dâri ou sîm ou soûd ou sermâyèh (Calcutta, [illegible]).

(3) *Boustan*, p. 87, n. 27.

(4) « Hiya » au féminin, à cause de « âfetâb », équivalent de l'arabe « chams ».

préalable : une enquête minutieuse sur la langue et la prosodie d'un auteur n'est possible que d'après une édition critique, et, d'ailleurs, une telle étude dépasserait les limites du présent travail. Certes, les poètes orientaux, emprisonnés dans leur art poétique qui les contraint à des règles incommodes et leur interdit les vastes développements lyriques, ne sauraient satisfaire pleinement les lecteurs européens, incapables d'oublier un instant les grands poètes de l'Occident. Mais, à les lire sans parti-pris, on y découvre inévitablement des beautés qui leur sont propres. Sans doute, les poètes persans ont trop de subtilité, leur sentiment de la nature est affecté, leurs expressions paraissent artificielles. Ils n'en représentent pas moins une phase du génie humain, et, à ce titre, méritent l'attention de tous ceux qui se proposent de révéler l'homme à lui-même. Lorsque des monographies méthodiques auront été consacrées aux idées et à l'art des principaux écrivains de l'Orient, on pourra songer enfin à dégager, tout au moins en ses grandes lignes, l'esthétique de la littérature musulmane.

CONCLUSION

Tel apparaît Saadi, successivement considéré dans son œuvre de penseur et de poète. Mais, si l'on entrevoit à présent ce que furent son existence et ses écrits, l'homme même, son aspect et son caractère, restent cependant imprécis. Est-il donc possible d'esquisser une effigie du poète? Tenait-il particulièrement à certaines idées qu'il exprime à peine par ailleurs? Comment se dispenser enfin d'indiquer, si approximativement que ce soit, la place qu'il occupe dans l'évolution de la littérature?

De son physique il a naturellement peu parlé, se bornant àen signaler la caractéristique qui fut, semble-t-il, la maigreur. « Celui que les étrangers nourrissent a voulu m'injurier : il m'a reproché ma maigreur », écrit-il dans le *Çâhib-Nâmeh* (p. 81). Et ailleurs (Calcutta, 378) : « Tu dirais que le faible corps de Saadi est une peinture... ». C'est tout, si l'on ajoute qu'une miniature de manuscrit (reproduite dans Garcin de Tassy, *Saadi auteur des premières poésies hindoustanies*) le présente comme un petit vieillard barbu, accroupi et la tête penchée en avant, sans doute d'après la préface du *Boustan* : « Je tiens humblement ma tête courbée sur ma poitrine. » Une historiette du *Boustan* (p. 188) en laquelle le poète aurait, suivant le commentateur turc Soudi, rapporté l'une de ses aventures, autorise d'autre part à supposer qu'il ne payait pas de mine et qu'il n'attachait aucune importance à la parure extérieure.

Quant à la parure intérieure, était-il savant? Homme de sens, cela semble actuellement démontré. En revanche, ses connaissances scientifiques paraissent peu étendues. Les

anciens orientalistes, entre autres Kaempfer, qui visita Chiraz en 1686, lui attribuent, outre des voyages démesurés, la possession de toutes les langues de l'Orient, et même du latin. Il aurait, à entendre le même Kaempfer (1), lu et médité Sénèque dans le texte! En fait, il semble avoir préféré à la science livresque la lecture du grand livre du monde : « Ce n'est pas parce que tu auras étudié les commentaires du Coran et la jurisprudence que tu iras en paradis » déclare-t-il dans son poème trilingue (2). Et l'on peut lui appliquer à lui-même ce qu'il dit au sujet d'un personnage du *Boustan* (p. 23) : « Le spectacle du monde avait accru son savoir, les voyages lui avaient donné l'expérience de la vie.

Bien qu'il semble avoir épousé les idées de son temps sur la transmutation de la matière (3), on sait qu'il n'accordait guère confiance à la médecine, en cela fidèle à la doctrine du fatalisme : « Lorsque l'équilibre de la santé a été ébranlé, ni incantation ni traitement ne produit d'effet » (*Gulistan*, 261, VI, 2). En revanche, l'art avait tout son amour, non seulement l'art littéraire, mais l'art musical, que ce fût musique vocale ou instrumentale. Dans le *Gulistan*, il prend plaisir à rappeler la sympathie qu'il avait éprouvée dans sa jeunesse pour un jeune homme « parce qu'il était doué d'un gosier très mélodieux » (p. 230, V, 10). Il affirme d'autre part qu' « une voix agréable vaut mieux qu'une belle figure, parce que celle-ci est le plaisir des sens et cette autre l'aliment de l'âme » (*Gulistan*, 189, III, 28).

Il aimait peu les femmes, semble-t-il, ne pouvant oublier ses mariages peu favorisés du sort. « Ferme la porte de la joie », dit-il dans le *Gulistan* (p. 330), « sur une maison d'où la voix d'une femme sort retentissante ». Barbier de Meynard (J. A., 1858, p. 600) a prononcé sur l'ensemble de sa vie

(1) Cité par Ross (trad. du *Gulistan*, introd., p. 20) et par Eastwick (*Id.*, p. XI).

(2) Trad. Cl. Huart, vers 12.

(3) *Gulistan*, p. 330 : « Une pierre deviendra en beaucoup d'années un morceau de rubis. »

amoureuse un jugement clair et juste. En fait Saadi considérait le mariage heureux comme une cause de tranquillité d'esprit (Cf. *Gulistan*, 299, VIII, 18), mais en même temps comme la perte à peu près totale de cette indépendance si précieuse (*Ibid.*, p. 338).

Le fond de son caractère personnel est une honnêteté enjouée. On a vu que son sérieux n'excluait pas la plaisanterie. Mais, sur certains points, il ne transigeait pas ; le mensonge lui faisait horreur : « Proférer un mensonge ressemble à un coup dont la blessure dure longtemps. Si celle-ci est enfin guérie, la cicatrice demeurera » (*Gulistan*, 341). Et par suite l'hypocrisie : « Un homme généreux et libertin... vaut mieux qu'un dévot qui observera le jeûne, ne jouira pas de ses richesses et les accumulera » (*Gulistan*, 331). Il détestait la vanité, car — morale tout évangélique — « le pécheur plein de la crainte de Dieu l'emporte sur le juste qui fait parade de sa dévotion » (*Boustan*, 188). Mais ce qu'il mettait au plus bas des vices semble la médisance : aux médisants « qui sèment le déshonneur sans en tirer le moindre profit », il préférait les voleurs mêmes « qui déploient, dans le combat de la vie, une énergie pleine d'audace » (1). Enfin, il ignora toujours le sentiment de l'envie, défendant vigoureusement les riches et les puissants de son temps contre leurs détracteurs (2).

A vrai dire, ce manque complet d'envie provenait du sentiment de sa supériorité. Son œuvre est pleine de passages où, tel Horace ou Malherbe, il crie lui aussi son « *Exegi monumentum* »... « Chacun vit pour son temps ; moi, Saadi, pour l'éternité », n'hésite-t-il pas à écrire (Calcutta, 398 v°). Et ailleurs (*Ibid.*, 219) : « Tous prononcent des paroles, mais celles de Saadi sont tout autres. » Le diwân (par exemple Calcutta, 323 r°, 332 v°), le *Boustan* (pp. 36, 69, 124, 191, 210, 212, 217, 220, 248, 286, 287) abondent en passages de ce genre. Mais il est juste d'ajouter que cette fierté, somme toute assez légitime, et, en outre, générale chez les écrivains

(1) *Boustan*, p. 288, et cf. *Ibid.*, 292 et 293.
(2) *Gulistan*, p. 293 et suiv.

persans (1), Saadi l'associe, implicitement ou non, à son humilité envers le dieu auquel il doit tout : « O Saadi, tu as conquis la terre avec le sabre de l'éloquence. Sois-en reconnaissant, car ce n'est là qu'une grâce céleste. » Aux passages de fierté répondent dans le *Boustan* des expressions de modestie touchante (par exemple, p. 336, 376). C'est que, sans atteindre aux délices de l'extase mystique, il n'en est pas moins profondément pieux : bien que persan, il naquit très probablement sunnite (2). Son Dieu n'est autre que celui-là même qui se révèle dans le Coran (3), et en dehors duquel il n'est point de parfaite orthodoxie : « Celui dont tu ne te délivres pas avec le Coran et la tradition, la réponse à lui faire, c'est de ne pas lui en faire » (*Gulistan*, 207, IV, 4). La meilleure preuve de cette orthodoxie est précisément l'animosité que le poète, pourtant si éloigné de tout fanatisme, témoigne à tous les non-musulmans. Ainsi, dans le *Gulistan* (207, IV, 4), il parle avec mépris d'un ismaïlien qui ne respecte ni le Coran ni la tradition. Mais, plus encore que les ismaïliens, il attaque à toute occasion les chrétiens (auxquels il ne pouvait sans doute pardonner sa mésaventure d'Alep), les Parsis et surtout les juifs.

Il est entendu qu' « à ne voir que les dehors, infidèles et musulmans se valent » (*Boustan*, 321). Mais si l'on sonde les consciences ! Que penser de « l'odieuse croyance des mages » (*Ibid.*, 102)? Remerciez Dieu de n'être pas né dans cette erreur et de n'avoir pas ceint vos reins de leur ceinture (*Ibid.*, 327). Quant aux chrétiens, comment leur pardonner leur foi en la trinité ? « Dieu qui n'a ni associé, ni compagnons, vois ce que disent de lui les chrétiens ! » (*Boustan*,

(1) Certains auteurs jouent la modestie en intitulant leur ouvrage « mouzjah » = chose de peu de valeur (Cf. Rieu, *Catal. of Persian mss. British Mus.*, p. 215).

(2) Cf. *Boustan*, p. 231, n. 40 ; Bacher (*Aphorismen*), introd., p. 54 et 55, n. 6 ; *Grundriss*, t. II, p. 163, n. 2. Par contre, certains auteurs persans veulent le faire chiïte, notamment Nour Allah ibn Chérif Choustari (cité par B. de Meynard, J. A., 1858, XII, 603).

(3) Cf. Coran, XI, 8, 9 ; XXIII, 12 et surtout XXII, 5.

307). Du reste, à ses yeux, chrétiens et juifs se valent ou à peu près, et leurs divisions mêmes servent l'islam : « Que l'inimitié entre juif et chrétien dure toujours, car leur mort, d'un côté comme de l'autre, est pour nous une bénédiction » (*Çâhib-Nâmeh*, 85). Il semble mettre toutefois le juif au-dessous du chrétien (1). Quant aux juifs en particulier, ils n'obtiennent aucune indulgence (2).

Et pourtant, il prêche par ailleurs la modération et la tolérance. « Résignation et douceur », ainsi qu'il le dit lui-même (*Boustan*, 331), voilà bien, jointes à une honnêteté foncière, les caractéristiques de son âme. Comment l'inimitié peut-elle donc trouver place dans le cœur d'un homme qui écrit (*Boustan*, 43) : « Rien n'est doux en ce monde que de faire le bonheur de ses amis » ?

C'est que la passion religieuse reste, malgré tout, la maîtresse de l'âme humaine, chez ceux-là mêmes qui sont en apparence les plus dégagés de toute foi. On se croit indifférent aux dogmes et voilà qu'au moindre incident cette région mystérieuse de l'âme s'émeut et tressaille par l'effet d'on ne sait quelle obscure survivance. A plus forte raison au treizième siècle, en cette Asie où la guerre brassait à la fois chrétiens d'Orient et d'Occident, musulmans, juifs, bouddhistes et païens. Puis Saadi n'avait-il pas trouvé en maint endroit de son Coran des raisons de haïr ceux qui ne partagaient pas sa croyance (3) ? Il se conformait à sa loi religieuse et cette

(1) « Si l'eau du puits du chrétien est impure, j'y laverai un juif mort, c'est sans importance » (*Gulistan*, 177, III, 21). Se retrouve parmi les vers isolés (Moufradât, nº 7, p. 494, ed. Calcutta). Cité Hammer, *Schone Redekunst*, p. 216.

(2) « Quand bien même le juif attacherait son seuil d'argent avec des clous d'or, ne pense pas qu'il devienne noble » (*Gulistan*, 184, III, 26). Cf. *Ibid.*, 211, VI, 9. Dans une qacida persane (Calcutta, 219), il oppose l'impureté des juifs à la pureté de Marie, mère de Jésus (allusion probable au Coran, IV, 155).

(3) Cf. Coran, III, 27 et 114. Cf. en outre : IX, 28, 36, 114 (idolâtres) ; IX, 30, 31 ; V, 85 (Chrétiens et Juifs) ; V, 69 ; VII, 168 ; LXII, 6 ; V, 45-47 (Juifs). Les citations du Coran sont d'autre part assez nombreuses dans le *Gulistan* et le *Boustan*. Defremery et B. de Meynard les ont relevées dans leurs notes.

intolérance partielle ne doit pas faire oublier la largeur des idées qui circulent dans le reste de son œuvre.

*
* *

Cette œuvre, comment la situer dans l'histoire de la littérature persane ? Saadi, tout discursif qu'il soit, n'en doit pas moins prendre place parmi les moralistes musulmans. Outre les traités de politique, une importante littérature d' « Akhlâq » (« Morale en action » ou plutôt « traités de civilité puérile et honnête ») s'était développée en Perse. Les moralistes persans, plus nombreux que les moralistes arabes, écrivirent en persan, laissant l'arabe aux œuvres de science pure : les uns, basant leur éthique sur la tradition, se contentèrent de recueillir les paroles du prophète et des autorités ecclésiastiques : les autres, plus philosophes, prirent pour point de départ l'Ethique à Nicomaque. En Perse, Nacir ed Din de Tous créa véritablement ce genre qui devait connaître une réelle fortune (1).

Mais ce sont là traités dogmatiques : à vrai dire, Saadi reste le premier à traiter la morale sur le mode poétique, si l'on met de côté l'ennuyeux poème moral de Sanaï (Hadiqat el haqiqa) (2). Son art révèle à l'Orient, non plus une morale sentencieuse et dogmatique, mais un enseignement aimable et enjoué. Il est de grands poètes moralistes arabes, Abou'l Atayah, Abou'l Ala'l Maarri : comparés à Saadi, ils paraissent lourds et contraints.

Le bon sens et l'esprit de Saadi, son style simple et vif, devaient au reste faire école. Certes, il compte moins d'imitateurs que Attar ou Jalal ed Din Roumi dont les épopées mystiques engendrèrent une série de poèmes allant parfois jusqu'à la divagation. Mais, du *Gulistan* surtout, naquirent

(1) Sur ce genre littéraire, cf. *Grundriss*, II, 346, 349 et 351 ; J. A., 1866, VII, 523 et surtout l'art. de Sprenger, Z. D. M. G., XIII, 539 ; *Encycl. Islam*, art. Akhlâk.

(2) Cf. Browne, *Literary History*, II, 349.

plusieurs œuvres mêlées de prose et de vers, et qui comptent parmi les meilleures : au quinzième siècle, Jami lui donnait un pendant avec son *Bahâristan*, « livre classique en Orient et qui ne le cède en popularité qu'au *Gulistan* » (1) ; en 1616 (H. 1025) Moulla Tarzi dédiait à l'empereur Jahangir son *Maadan el jawâhir* (mine de joyaux), recueil d'anecdotes morales dans le style du *Gulistan* (2) ; en 1653 (H. 1063), Mohammad Charif Kâchif imitait dans son *Khazân ou Bahâr* (automne et printemps) le *Gulistan* dont il s'était déjà inspiré pour une œuvre de jeunesse : le *sirâj el mounir* (lampe lumineuse) (3). D'autres ouvrages plus tardifs imitèrent eux aussi le *Gulistan* : le *Nigaristan* de Mouïni (4), le *Sambâlistan* de Hargopal Mounchi, le *Goulchân-i-râz* de Mahmoud Chabistari ; en 1857, Ahmad Chirâzi Waqâr composait à Téhéran l'*Anjoumân-i-dânich*. Vers la même époque, Qaâni, que d'aucuns nommaient le « second Hafiz » et préféraient à Saadi (5), continuait la tradition par son *Parichân* (6).

Quant au *Boustan*, moins imité, Nizari de Kouhistan lui donnait, dès avant 1320 (H. 720), année de sa mort, un pendant avec le *Dastournâmeh* (Livre des règles de vie) (7). D'autres, dont les œuvres n'ont pas survécu, se faisaient honneur d'imiter Saadi et même de le plagier : tels Houmâm de Tébriz (8) et Khâdjeh Hasan, auteur de ce distique : « Hasan a cueilli une rose dans le jardin de Saadi, dans ce jardin que moissonnent les disciples de l'idéal » (9).

La parodie même ne manqua pas à la célébrité de Saadi :

(1) J. Mohl (J. A., 1848, XII, p. 139). Cf. sur cet ouvrage l'art. de Grangeret de Lagrange (J. A., 1825, VI, p. 257 et suiv.) et *Der Frühlingsgarten... übertragen von Schlechta-Wssehrd* (Vienne, 1847).

(2) Cf. *Grundriss*, II, 333.

(3) *Id.*, II, 330.

(4) Cf. Dawlatchah, *Tazkarah* (Ed. Browne), p. 340.

(5) Z. D. M. G., 1855, IX, 271.

(6) Sur les imitateurs de Saadi, cf. *Grundriss*, II, 296-297.

(7) Cf. Ethé, *Die mystiche... Poesie der Perser*, p. 37.

(8) Cf. *Grundriss*, II, 297.

(9) Cité Barbier de Meynard, *La poésie en Perse*, p. 55. Le poète Qâsim i-Anwâr (+ 1433/837) composa un abrégé du *Boustan* (*Grundriss*, II, 295).

Jamal ed Din (ou Fakhr ed Din) Ahmad Abou Ishâq, surnommé Bouchâq, sorte de Berchoux persan, dans son *Trésor de l'appétit* (Kanz el ichtiha), imita plaisamment la manière du maître de Chiraz, dans une série de ghazals et de quatrains (1).

Au reste, la célébrité de Saadi, née de son vivant même, n'avait fait que croître après sa mort. Une légende ne tardait pas à s'organiser autour de son nom : ses biographes Jâmi et Khondémir rapportent par exemple, très sérieusement, que le prophète Elie (Khidr) avait humecté les lèvres du poète avec l'eau d'une source miraculeuse. Dawlatchah raconte qu'un des rivaux de Saadi vit en rêve les hôtes du Paradis chanter des vers du *Gulistan*; le même auteur affirme que Saadi, sur la fin de sa vie, aurait provoqué des miracles : à la porte de son ermitage, il suspendait dans un panier les restes de son repas, destinés aux bûcherons qui passaient ; un jour, un voleur déguisé en bûcheron tenta de profiter de ces mets et, incontinent, sa main tendue vers le panier se serait desséchée. Enfin le voyageur Ouseley (2), mentionnant les poissons du bassin que les admirateurs de Saadi lui avaient consacrés, rappelle que, suivant la croyance populaire, on ne peut en prendre sans mourir aussitôt (3).

Tous ces récits reflètent la tendance au merveilleux, innée chez les Persans. Mais en Europe, la renommée de Saadi, toute restreinte qu'elle fût, s'établit sur des bases plus solides. Il est, suivant la juste remarque de Garcin de Tassy (4), « le seul des écrivains persans qui ait acquis en Europe de la popularité ». La France eut l'honneur de révéler le *Gulis-*

(1) Notamment une *mounâzarah* (dispute entre le pain et un bon gâteau). Cf. sur Bouchâq : *Grundriss*, II, 304 ; E.-G. Browne, Notes on the poetry of the Persian dialects (J. R. A. S., 1895, p. 787) ; Cl. Huart, Le Ghazel heptaglotte (J. A., 1914, IV, p. 629 et suiv.). Cf. en outre le compte rendu du J. A., 1886 (t. VIII), p. 166 et suiv. (notamment p. 177 au sujet de l'imitation du *Gulistan*).

(2) *Travels* (London, 1821), II, p. 9.

(3) Cf. un autre fait dans J. A., 1858, XII, p. 602

(4) *Litt. Hindoustanie* (2e éd.), II, 205, n. 1.

tan au monde occidental, par la traduction, incomplète, il est vrai, d'André du Ryer (1634). L'Allemagne suivit avec les traductions de Ochsenbach et d'Olearius. Gentius publiait à Amsterdam le texte persan accompagné d'une traduction latine ; en même temps paraissait la traduction hollandaise de J. V. Duisberg (1). Au dix-huitième siècle, traductions et (ce qui prouve la vogue de l'ouvrage) adaptations se multiplièrent. Quant au *Boustan*, il devait attendre jusqu'au dix-neuvième siècle une traduction digne de lui.

En Orient, Saadi était aussi populaire en Turquie qu'en Perse. Ouseley, qui visita Chiraz vers 1811, déclare que les copies des œuvres de Saadi, surnommé « le cheikh » par excellence, y abondent (2). Malcolm (3) note, lui aussi, cette popularité. Et, d'après Toderini (4), « parmi les auteurs persans, rien de si célèbre chez les Turcs que le poète Saadi.

Dès le début du dix-neuvième siècle, les littérateurs se partagent avec les érudits le culte du poète : Goethe l'utilise pour son Divan oriental et occidental (1819) ; Rückert l'adapte en vers allemands. Mais, avant eux, en France, Saint-Lambert, dès le dix-huitième siècle, ajoutait à son poème : « Les Saisons » des « Contes, pièces fugitives, traduits des fables orientales de Saadi » (5) ; en réalité il s'était inspiré d'une traduction (Gaudin ou d'Alègre) pour faire de l'« imitation originale ». Diderot consacrait un article au *Gulistan* ; Voltaire, auquel il devait plaire par ses idées de tolérance, a lu Saadi ; Mme Roland le cite. Enfin les romantiques l'adoptent de bonne heure, car son nom figure déjà dans les *Orientales* (6). D'autre part, éditions et traductions se succèdent dans les principaux pays d'Europe.

Cette popularité ne s'explique que par une sorte d'affinité

(1) Sur ces ouvrages, cf. Bibliographie.
(2) Ouseley, *Travels*, II, p. 10, n., et p. 194.
(3) *Histoire de la Perse*, IV, p. 325.
(4) Todérini, *Litt. des Turcs*, I, 86.
(5) Cf. P. Martino, *L'Orient dans la littérature française*, p. 261, n. 1.
(6) Pour tout ce qui précède, cf. Bibliographie.

avec le génie occidental, affinité créée sans doute principalement par le style élégant et sobre de Saadi. A la lecture des plus grands poètes de la Perse, on perçoit, malgré tout leur génie, une pensée étrangère. Chez Saadi, même à travers une traduction, la contrainte disparaît ; cette alliance continue et mesurée de la raison et de l'imagination, cette philosophie du bon sens, cette morale toute pratique exposée dans un style tout uni, Renan, toujours sagace, ne s'y était pas trompé : « Saadi est vraiment un des nôtres » (J. A., 1880, XVI, p. 30).

Non seulement un des nôtres, est-il permis d'ajouter, mais encore cette réunion si rare de qualités moyennes lui donne accès à ce groupe universel qui forme le patrimoine littéraire de l'humanité. « On rencontre chez lui », écrit Barbier de Meynard (1), « plus d'un trait qui rappelle la finesse d'Horace, la facilité élégante d'Ovide, la verve railleuse de Rabelais, la bonhomie de La Fontaine. » On y pourrait joindre Erasme auquel il fait parfois penser, et par sa vie, et par le ton de douce raillerie qu'il adopte de temps à autre. Quant à Horace, Saadi s'apparente à lui, non seulement par quelques traits particuliers, mais par la tournure même de son esprit. Ils ont en commun le besoin de donner des conseils pratiques (cf. notamment Horace, Sat. I, 2, vers 73-76 et 111-114), conseils non réservés à l'élite, mais s'adressant également à tous : à l'un et l'autre le dogmatisme est absolument étranger : ils recourent, pour persuader, non à la froide logique, mais à des anecdotes ou à des traits d'esprit. Leur idéal est simple : le bonheur en ce monde. Que faut-il donc pour y parvenir ? Ne s'occuper que du moment présent sans songer au passé ni à l'avenir, dit Saadi : écho du *carpe diem* d'Horace (Cf. Epod. XIII, vers 3-5). Pour Saadi, le sage est « le roi de la vie spirituelle » ; pour Horace, il est « le roi des rois » (Epist. I. 1, vers 106). Mais en quoi consiste cette sagesse ? A ne s'émouvoir de rien, à accepter les événements

(1) *Boustan*, Introd., p. 26.

sans se plaindre, sans désir ni crainte : que l'on compare à ce sujet l'Epître d'Horace à Municius et les idées de Saadi. Cette acceptation confine au stoïcisme, dira-t-on : stoïcisme en effet, si le stoïcisme pouvait sourire et cesser un instant de tendre à l'héroïsme. Enfin, l'indifférence aux richesses qu'il faudra perdre avec l'existence, Saadi n'est pas seul à la conseiller doucement : Horace n'a-t-il pas pensé de même dans son Epître à Torquatus ? Le juste milieu, voilà pour eux deux la fin de la sagesse. Cette modération que Saadi illustre d'historiettes, Horace l'avait déjà proclamée dans une épître (I, 18, vers 10) : « *Virtus est medium vitiorum utrinque reductum* ». Somme toute, morale opportuniste, engendrée par les temps où vécurent ces deux poètes, temps de convulsions politiques et militaires inspirant le sentiment de l'éphémère, et par suite le renoncement.

Que ces analogies entre Saadi et Horace, le plus lu des classiques anciens, aient valu au premier une partie de la notoriété dont il jouit en Occident, rien de plus logique. Mais il manque à l'œuvre de Saadi, pour qu'elle soit vivante et passionnante, ce qui rend la littérature de l'Occident supérieure à celle de l'Orient musulman : la peinture des luttes de l'homme contre soi-même et contre les événements. Comparez par exemple aux drames grecs, où des héros se débattent désespérément contre la fatalité, les plus nobles créations du génie iranien. Vous rencontrerez, notamment dans l'épopée persane, des épisodes grandioses, mais auxquels l'idée fataliste, tarissant la source de l'énergie humaine, fait perdre les meilleurs éléments de leur pathétique.

Saadi, témoin de la chute des empires, sentant profondément l'instabilité de ce monde, la fuite du temps, l'inutilité de toute résistance au destin, s'installe confortablement en une sorte d'épicurisme supérieur. On n'ose dire : détachement absolu, car, outre sa réelle piété, son œuvre tout entière prouve son amour très vif de la poésie et de la gloire. Certes, on ne peut s'attendre à ce que les Européens se complaisent à lire ses poésies lyriques où il ne vaut ni Anwari,

ni Hafiz, ni Khakani. En revanche, le *Gulistan*, et surtout le *Boustan* où la moindre anecdote donne à penser, seront toujours goûtés, tout au moins par fragments. Lu avec mesure, tout comme il a conçu et composé, Saadi reste exquis. Sans doute, Firdousi, Nizâmi, Jalal ed Din semblent de grands fleuves ; Saadi, lui, fait songer à une douce rivière coulant sans fracas ni rapides entre ses berges uniformes.

D'aucuns estimeront peut-être qu'au cours de ce travail, l'apologie l'a emporté sur la critique. Mais il s'agissait avant tout d'exposer, non de juger. En outre, Saadi lui-même, devançant le mot de Vauvenargues : « C'est un signe de grande médiocrité que de louer toujours modérément », ne prévint-il pas le jugement de la postérité, lorsqu'il écrivit au début du *Boustan* : « Sache que je n'ai jamais ouï dire qu'un homme d'esprit s'évertuât à découvrir des imperfections dans autrui » ?

BIBLIOGRAPHIE

DE

SAADI

ÉDITIONS DES ŒUVRES COMPLÈTES

Edition princeps (1791-1795) :

(The persian and arabic works of Sâdee, in two volumes.

Volume I containing his Risalehs, Goolistan, Bostan and Pundnameh.

Volume II containing his Dewan or Book of poems ; consisting of Idyls, Elegies, Odes and other miscellaneous Pieces, but chiefly of lyric and moral poetry.

Printed in Calcutta : at the honourable Company's Press.)

Petit in-folio. Le premier volume, paru en 1791, comprend 21 pages de préliminaires en anglais dus à l'éditeur J. H. Harington, et 204 feuillets de texte persan ; le second volume, paru en 1795, compte 292 feuillets de texte persan.

D'après Barbier de Meynard (trad. du Boustan, introd., p. xxviii), cette édition aurait été collationnée sur un manuscrit datant du quatorzième siècle.

La pagination se poursuit du premier au second volume, comprenant à la fois recto et verso. Caractère taaliq.

Le volume II se répartit ainsi : qacidas arabes (p. 205) ; qacidas persanes (p. 214) ; marathî (p. 245) ; moulammaât (p. 250) ; tarjî'ât (p. 257) ; tayibât (p. 264) ; badâï' (p. 367) ; khawâtîm (p. 415) ; ghazaliyât-i-qadîm (p. 430) ; çâhibiyah (p. 438) ; mouqatta'ât (p. 452) ; khabîtsât (p. 467) ; majlis el tsalats (p. 475) ; moudhikât (p. 481) ; roubâ'iyât (p. 482) ; moufradât (p. 494).

22 qacidas arabes ; 39 qacidas persanes ; 14 moulammaât ; 400 tayibât ; 193 badâï' ; 63 khawâtîm ; 35 ghazaliyât-i-qadîm ; 43 khabîtsât ; 30 roubâ'iyât ; 44 moufradât.

1809. — Diwân-i-Saadi (Calcutta, 1224, in-4).

1811. — Koulliyât-i-Saadi (Bombay, 1226, in-8).

1828. — Koulliyât-i-Saadi (Calcutta, 1244, in-4, lithog.).

1841. — Koulliyât-i-Saadi (Bombay, 1257, in-4).

1841. — Koulliyât-i-Saadi (Tebriz, 1257, in-fol., lithog.).

1847. — Koulliyât-i-Saadi (Téhéran, 1263, in-8, lithog.).

1848. — Koulliyât-i-Saadi (Tébriz, 1264, petit in-fol., lithog.). Compte-rendu dans J. A., 1853, II, p. 173 : J. Mohl y découvre une preuve en faveur des améliorations apportées à la lithographie en Perse.

1851. — Koulliyât-i-Saadi (Bombay, 1267, in-4, lithog.). Defrémery (trad. du Gulistan, 1858, préface, p. XLIV) : « J'ai revu ma version sur cette édition et l'ai citée dans mes notes ; toutefois le texte qu'elle présente pour le Gulistan n'est pas toujours correct et reproduit souvent celui de l'édition de Tébriz » (c'est-à-dire l'édition du Gulistan publiée à Tébriz en 1827).

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880. préface, p. XXVIII) : « Edition assez élégante, mais déparée par des lacunes nombreuses. »

1852. — Dîwân-i-Saadi (Téhéran, 1268, in-8, lithog.).

1853. — Diwân-i-Saadi (Delhi, 1269, in-8°).

1854. — Koulliyât-i-Saadi (Tébriz, 1271). Edité par Mohammed Taqi.

1854. — Koulliyât-i-Saadi (Téhéran, *id.*).

1863. — Koulliyât-i-Saadi (Bombay, 1280).

1863. — Koulliyât-i-Saadi (Cawnpore, *id.*).

1870. — Koulliyât-i-Saadi (Lucknow, 1287).

1884. — Koulliyât-i-Saadi (Téhéran, 1301, in-4, lithog.).

1887. — Koulliyât-i-Saadi (Bombay, 1304. in-fol., lithog.).

1891. — Koulliyât-i Saadi (Bombay, 1309, in-fol., lithog.)

1911. — Revue du monde musulman (février 1911, p. 408) : « Nous voyons annoncée, comme devant paraître très prochainement à Bombay, imprimerie-librairie Mozafferî. à l Hindi Bazar, une édition des Koulliyât de Sa di... Elle est donnée par une réunion de savants, à la tête desquels se trouve Hâdjî Mîrzâ Mohammed Takî Fasîh ol-Molk, dit Afsah ol-Motekallemîn. »

ÉDITIONS DU GULISTAN

1651. — Cf. Traductions du Gulistan (Gentius).

1802. — The Hindee Manual, or Casket of India : compiled for the use of the Hindoostan students, under the direction and superintendance of John Gilchrist, by Mir Abdullah Miskin (Calcutta, Hindoostanee press, in-8).

Contient 34 pages du Gulistan correspondant à la traduction en hindoustani de cet ouvrage par Mir Chir Ali Afsous, sous la direction de J. Gilchrist, 1802.

Cette édition du texte est restée inachevée.

1806. — The Golistan or Rosegarden by Muslahuddeen Sady of Sheeraz, with an english translation and notes by F. Gladwin (Calcutta, 2 vol. in-8).

1er volume : texte en caractères naskhi ; 2e volume : traduction. Réédition en 1808 (Calcutta and London).

1807. — Goolistan or Rosegarden of the celebrated Muslehuddeen of Shiraz, surnamed Shuekh Sadi, with an english translation, embellished with notes critical and explanatory by James Dumoulin (Calcutta, in-4).

1809. — The Gulistan of Shaikh Musle-huddin Sàdy of Sheeraz. Printed from the Calcutta edition, published by Francis Gladwin (London, 2 vol. in-8).

1er volume : texte persan en caractères taaliq (248 pages) ; 2e volume : traduction. Réédition en 1838 (Londres).

1809. — Gulistan (Calcutta, 1224, in-4, 182 pages).

1821. — Gulistan (Calcutta, 1237, in-4).

1824. — Gulistan (Tébriz, 1240, in-8).

1827. — Gulistan, matbou' fî dâr el houkoumat (London, printed by J. L. Cox, in-8).

1827. — Gulistan or Rose Garden of Musle-Huddeen Shaik Sâdy of Sheeraz (Calcutta, in-18, lithog., 337 pages).

1827. — Gulistan (Tébriz, 1243, in-8).
Defrémery (trad. du Gulistan, 1858, introd., p. XLIII) : « Charmante petite édition. »

1827. — The Gulistan (Rose-garden), edited in persian by Lee (London, in-8).

1828. — Kitâb Goulistân (Boulaq, 1244, in-8).

1828. — Le parterre de fleurs du Cheikh Moslih-Eddin Sâdi de Chiraz ; édition autographique, publiée par N. Sémelet (Paris, in-4, caractère naskhi, 194 pages de texte persan).
Edition utilisée par Defrémery, pour sa traduction du Gulistan, 1858. Compte rendu sommaire : J. A., 1828, I, p. 400.

1829. — Gulistan (Tébriz, 1245, in-8).

1830. — The Goolistan, printed and published at the Asiatic lithographic company press (Calcutta and Cawnpoor, in-8).

1830. — Gulistan-i-Saadi (Bombay, 1246, in-8).

1833. — Gulistan-i-Saadi (Bombay, 1249, in-8, illustrations).

1833. — Gulistan or Rose-garden (Calcutta and Cawnpoor, at the Asiatic lithographic Company's press). Caractère taaliq, 337 pages, in-16.

1834. — Kitâb Goulistân (Boulaq, 1249, in-8, 279 pages).

1835. — Gulistan (Sans lieu d'impression, 1251, 592 pages, in-8, lithog.)

1838. — The Gulistan or Rosegarden of Musle-Huddeen Shaikh Sâdy of Sheeraz, in original Persian, being a carefully corrected and revised edition of that formerly published by Francis Gladwin Esq. (London, in-8).
(Cf. l'édition de Gladwin, 1806).

1838. — Gulistan (Tébriz, 1254, in-8, lithog.).

1839. — Gulistan (Boulaq, 1255, in-8, 168 pages).

1841. — Gulistan (Boulaq, 1257, in-8 168 pages, caract. taaliq).

1844. — Gulustan ; to which is added a commentary with a dictionary of words and meanings (Bombay, in-fol., lithog.).

1845. — Gulistan (Boulaq, 1261, in-8).

1847. — Gulistan (Constantinople, 1263, in-4, 161 pages, lithog., caract. taaliq).

1848. — Gulistan (Agra, 1264, in-8).

1848. — Gulistan (Bombay, 1264, petit in-4, lithog.).

1848. — Gulistan (Lucknow, 1264, lithog.).

(Cf. « A catalogue of the Bibliotheca or. Sprengeriana », Giessen, 1857, n° 1501 : « a good text and useful notes »).

1850. — The Gulistan (Rose-garden) of Shekh Sadi of Sheraz, a new edition (persian), carefully collated with the original manuscripts, with vocabulary persian and english, by E. B. Eastwick (Hertford, in-8, 378 pages).

Compte rendu de Garcin de Tassy (J. A., 1850, XV, p. 596) : « Les changements introduits dans cette édition, lesquels sont presque tous des améliorations, s'élèvent à 252, dont M. Eastwick a eu soin de nous donner la liste... Ces améliorations ont été faites d'après les manuscrits de la Bibliothèque de la Compagnie des Indes et ceux du collège d'Haileybury. A la vérité, bon nombre de ces leçons avaient été adoptées... dans l'édition Sémelet (1828)... littérairement la meilleure avant la publication de celle-ci... J'approuve entièrement le retranchement des récits et des passages licencieux. »

1850. — Gulistan (Boulaq, 1266, in-8, 161 pages).

1851. — The Gulistan of Sa'dy, edited in Persian with punctuation and the necessary vowel marks, for the use of the College of Fort-William, by A. Sprenger, M. D. examiner of the College of Fort-William (Calcutta, in-8, IX et 241 pages).

Compte rendu de Garcin de Tassy (J. A., 1852, XX, p. 430) : « Édition basée sur un manuscrit écrit en 1690 pour le sultan Alemguir, d'après un manuscrit copié sur l'autographe de Saadi... Ce qui distingue aussi cette édition des précédentes, c'est que le Dr Sprenger y a employé un système de ponctuation analogue au nôtre. »

Compte rendu de J. Mohl (J. A., 1853, II, p. 169) : « Il a introduit la ponctuation européenne dans l'impression... Je ne pense pas qu'il faille rejeter en entier cette idée..., mais je crois que, pour introduire la ponctuation dans des littératures de peuples vivants qui ne s'en servent pas, il faut en user avec beaucoup de sobriété ;... la ponctuation surabondante de M. Sprenger blesse l'œil du lecteur et le gêne plutôt qu'elle ne l'aide. »

1859. — Gulistan (Constantinople, 1275, in-8, lithog.)

1859. — Gulistan (Bombay, 1275, in-4, lithog.).

1860. — Gulistan (Bombay, 1277, in-4, lithog.).

1863. — Gulistan, a new edition with a vocabulary, by F. Johnson (Hertford, in-4, 170 et 143 pages).

1864. — Gulistan (Boulaq, 1281, in-8, caractère taaliq, 168 pages).

1867. — Gulistan (Bombay, 1284, in-8, 124 pages).

1867. — Gulistan (Cawnpore, 1284, grand in-8, lithog.).

1867. — Gulistan (Lucknow, in-8, lithog.).

1867. — Gulistan (Constantinople, 1284, in-4, lithog., 187 pages).

1869. — Gulistan. Edition expurgée, texte revu et corrigé d'après d'anciens manuscrits, par S. E. Ahmed Véfiq Efendi (Constantinople, Imp. impériale, 1286, petit in-8, 299 pages).

Les vers imprimés en caractères taaliq ; la prose en caractères naskhi. Les mètres poétiques sont indiqués en marge. Signalé J. A. 1871, XVIII, p. 133.

1869. — Gulistan (Tébriz, 1286, petit in-4, 96 pages, lithog.).

En marge : Le Périchân de Qaani.

1870. — Gulistan (Delhi, 1287, in-4, lithog., 124 pages).

En marge : commentaire en persan.

1871. — Gulistan, edited in persian with punctuation and the necessary vowel-marks... by W. Nassau Lees (Calcutta, in-8, 241 pages).

1871. — The Gulistan, carefully collated with original mss., with a full vocabulary, by John Platts (London, in-8).

Réédité en 1872 et 1874 (Londres).

1873. — Kitâb Goulistân. Le livre du Gulistan, imprimé sur un beau manuscrit de Mirza Aga, surnommé Sahibi-Calem (« le calligraphe ») (Constantinople, Impr. impériale, 1290).

1874. — Gulistan (Constantinople, 1291, petit in-8, 228 pages).

Lithographie Mirza Agha Afchar.

1877. — Gulistan (Lucknow, 1294, in-4, lithog. Neval Kechor, 466 pages).

1880. — Réédition du précédent (1297, caract. taaliq).

1880. — The Gulistan, edited... by E. H. Whinfield (London).

1881. — Gulistan (Lucknow, 1298, in-4, 466 pages, lithog.).

Notes marginales.

1882. — Gulistan (Lucknow, 1299, in-8, 278 pages, lithog.).

1882. — Gulistan (Boulaq, 1299, in-8, 161 pages).

1884 — Gulistan (Bombay, 1301, 252 pages).

1885. — Gulistan. Texte imprimé en caractères disjoints d'après le système de Malcolm Khan (London, 1302, in-8, 470 pages).

1887. — Gulistan (Constantinople, 1304, in-12).

1887. — Gulistan (Bombay, 1305, in-8, 252 pages, lithog.). Commentaire marginal.

1887. — Gulistan (Cawnpore, 1305, in-8, 124 pages, lithog. Kishore).

1889. — Gulistan (Sans lieu, 1307, in-8, 212 pages). Lithographié probablement dans l'Inde. Commentaires sur les mots arabes qui se rencontrent dans le texte persan.

1890. — Rehber-i-Gulistân achar Tayir (Constantinople, 1308, in-8, 459 pages).
Texte persan avec commentaire interlinéaire en turc par Tayir.

1892. — Gulistan (Bombay, 1309, in-4, lithog., 244 pages). Commentaire marginal.

1896. — Gulistan (Cawnpore, 1314, in-8, 217 pages, lithog.). Texte persan avec traduction interlinéaire en ourdou et notes marginales.

1897. — Gulistan-i-Hind (Sandila, in-8, lithog.).

Editions non datées.

1) The Gulistan of Shaek Mooslehooddeen Sadee (Calcutta, in-8, 204 pages, lithog.) ;
2) Gulistan (S. l. n. d., petit in-4, imprimé, non paginé) ;
3) *Idem* (S. l. n. d., in-8, 155 pages, lithog.) ;
4) *Idem* (Bombay, grand in-8, lithog.).
avec commentaire marginal ;
5) *Idem* (Lucknow, grand in-8, lithog., 464 pages).
avec commentaire marginal ;
6) *Idem* (Constantinople, in-8, lithog., 256 pages).

ÉDITIONS DU BOUSTAN

1824. — Boustan (Calcutta, in-fol.).

1828. — Boostan or fruitgarden by Sheik Muslahuddeen Saudee of Sheeraz. To which is added a compendious commentary together with a dictionary of such words as are hard of meaning, now first compiled expressly for this edition by Moolwy Jumnuzuddy (Calcutta, 1828, in-4, 228 pages, lithog.).

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. XXVIII) : « De même que l'édition de Calcutta (1791), ne se recommande ni par la correction du texte, ni par la netteté typographique. »

Réimprimé à Cawnpore (1832) et à Bombay (1842).

1831. — Boustan (Tébriz, 1247, in-8).

1832. — Boostan by Sheikh Muslahudden Saudee of Sheeraz (Cawnpore, 1248, petit in-fol., lithog.).

1833. — Boostan, edited with commentary and lexicon by Moolvy Jumnuzuddy (Mevlevi Temiiz-ed-Din) (Cawnpore, in-4).

Réédité en 1868 et 1879.

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. XXVIII) : « Marque un progrès réel.., sans pourtant qu'une critique sévère ait présidé au choix des leçons et à la rédaction du commentaire. »

1842. — Boustan (Bombay, 1258, in-4, lithog.).

Réimpression de l'éd. de Calcutta, 1828.

1843. — Boustan (Calcutta, in-8, éd. by Faïz-Oullah).

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880 introd., p. XXVIII) : « Assez correcte, mais sans variantes ni notes. »

1846. — Boustan (Lucknow, 1263, in-8).

Réédité en 1862 et 1869.

1847. — Boustan (Hougly, 1264, in-8, lithog.).

1848. — Boustan (Bombay, 1264, petit in-4, lithog.).

1848. — Boustan (Lucknow, 1265, lithog.).

1848. — Boustan (Calcutta, 1255, in-fol., lithog.).

1854. — Boustan (Tébriz, 1271, petit in-4, 150 pages).
Réédité en 1868.

1858. — Le Boustan de Sa'di. Texte persan, avec un commentaire persan, publié sous les auspices de la Société orientale d'Allemagne par Ch. H. Graf (Vienne, Imp. de la Cour et de l'État, in-4, 479 pages).

Compte rendu de Defrémery (J. A., 1859, XIII, p. 452) : « La première édition complète qui ait été publiée en Europe. »

Compte rendu de J. Mohl (J. A., 1859, XIII, p. 291) : « Le texte et le commentaire de Sourouri forment la base du travail de l'auteur qui s'est aidé des éditions de Calcutta, de trois manuscrits du texte et d'un commentaire turc de Schem'i... Le commentaire que M. Graf a composé est en général bref, clair et suffisant pour l'intelligence du texte. »

Du même (J. A., 1859, XIV, p. 63) : « Ce commentaire est concis, comme doivent l'être des annotations destinées aux écoles. »

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. XXIX) : « Graf a fait usage des gloses de Sourouri et de Chem'i, en y ajoutant des notes historiques et philologiques qu'il a rédigées en persan. Cette publication est, à tous égards, préférable à ce qui avait paru jusqu'alors... Enrichie de nombreuses variantes et d'un index des mots expliqués, elle a malheureusement le tort de passer sous silence les passages les plus obscurs. »

1863. — Boustan (Lahore, 1280, in-8).
Réédité en 1879.

1867. — Boustan (Bombay, 1284, in-4, avec commentaire et gloses marginales de Qadi Ibrahim Pilbandarî).

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. XXXV) : « Le travail du savant hindou dénote une certaine originalité. »

1872. — Boustan (Boulaq, 1288, in-8).

1872. — Boustan (Constantinople, Imp. impériale, 1288, in-8, 158 pages).

En tête du volume se trouve l'article d'Hadji Khalfa sur le Boustan et les commentaires dont il a été l'objet.

1874. — Boustan (Bombay, 1291, in-4).
Réédition de l'éd. de 1867, avec le commentaire de Qadi Ibrahim Pilbandarî, mais plus développé.

1876. — Boustan (Lucknow, 1293, in-8, 332 pages, lithog.).

1881. — Boustan (Cawnpore, 1298, in-4, 476 pages, lithog.). Edition « tchop-qalam » (Neval Kechor). Rééditée en 1888.

1882. — Boustan (Calcutta, 1299, in-8, 207 pages, lithog.).

1882. — Boustan (Delhi, 1300, in-8, 130 pages).

1885. — Boustan (Constantinople, 1303, in-8, 158 pages).

1887. — Boustan (Cawnpore, 1304, in-8, 220 pages, lithog. Kishore).

1888. — Boustan (Cawnpore, 1305, in-8, 332 pages, Ahmadi Press).
Avec commentaire marginal.

1890. — Boustan (Bombay, 1308, in-8, 330 pages, lithog.).
Commentaire persan marginal et interligné.

1891. — The Bustan, photographed from a manuscript prepared under the superintendance of J. T. Platts; further collated with original manuscripts and annoted by A. Rogers (London, in-8, 275 pages).

1891. — Boustan (Lucknow, 1308, in-8, 610 pages, lithogr.,avec commentaire en persan par Tek Chand Bahar).

1891. — Boustan (Bombay, 1308, petit in-4, 336 pages, lithog). Avec commentaire marginal.

1901. — Boustan (Cawnpore, in-8, 308 pages, lithog).
Avec commentaire marginal.

Editions non datées.

1) Boustan (Calcutta, in-4, imp., 280 pages).
2) *Idem* (Tébriz, in-8).
3) *Idem* (Lucknow, in-4, 474 pages).

COMMENTAIRES DU BOUSTAN ET DU GULISTAN

Au sujet des commentaires sur Saadi en général, cf. Grundriss der iranischen Philologie, par Geiger et Kuhn, II, p. 295.

Hadji-Khalfa, *Lexicon* (éd. Flugel, II, p. 52), n° 1828 : « *Boustan*, en persan, mètre moutaqarib, par le cheikh Mouçlih ed Din, connu sous le nom de Saadi de Chiraz (mort en 691/1291). Livre célèbre et très lu, qui se passe de description. C'est la base de l'enseignement chez les Persans ; les enfants l'apprennent par cœur. Aussi a-t-il été plusieurs fois commenté en turc entre autres : 1) par le cheikh Mouçtafa ibn Chaabân, connu sous le nom de Sourouri (mort en 969/1561), commentaire persan ; 2) par le moulla Chamii, mort vers l'an 1000 (1591 de J.-C.) ; 3) par le moulla connu sous le nom de Soûdi, mort également vers l'an 1000, et dont le commentaire est le meilleur, le plus étendu et le plus exact de tous ; 4) par el Hawaii el Boursawi (mort en 1017/1608) »

Hadji-Khalfa, *Lexicon* (éd. Flugel, V, p. 230 et suiv.) : « *Gulistan* : 1) Commentaire en arabe par Yaqoub ibn Sidi Ali (mort en 931/29 octobre 1524) et Moulla Mouçtafa ibn Chaabân connu sous le nom de Sourouri (mort en 969/11 septembre 1561), écrit pour le sultan Mouçtafa ibn Soulaiman Khan. Début : « Louange à Dieu qui m'a mis parmi les maîtres de l'exposition et des idées, etc. ». Le commentateur ajoute : « Un savant a commenté négligemment l'ouvrage en persan, s'est trompé en maint endroit et égaré dans des chemins pourtant faciles. Le Gulistan est rempli d'historiettes curieuses, de recommandations intéressantes, de poésies excellentes et de vers charmants. » Il déclare avoir terminé son ouvrage à la fin de rabi' 1er de 957 (20 janvier 1550) à Amasie ; 2) On dit que le commentaire du Gulistan attribué à Sayid Ali Zâdeh n'est pas de lui, mais d'el Mouniri (1) qui l'a entrepris et a mis son nom dans la

(1) Rieu, Cat. Persian Mss. British Mus., II, p. 606 (Ya'qûb b. Sayyid 'Ali) : « Suivant Hadji Khalfa (V, p. 230), le vrai auteur du commentaire serait Muniri (Hammer, Osmanisches Dichtkunst, I, p. 304). Surûri se réfère souvent à ce commentaire ».

préface : l'auteur de cette assertion dit qu'il l'a vu et conféré ; 3) Commentaire du qâdi Mohammed ibn Mtnâs (mort en ?) ; 4) Commentaire du Moulla Chamiï (mort en 1000/1591) en turc ; début : « Louange sans bornes, etc. » ; 5) Commentaire du Moulla Soûdi (mort en 1000/1591), le meilleur de tous ; 6) Commentaire d'Abou'l Boursawi (mort en 1017 1608) ; 7) Commentaire du Moulla Mohammed et Ttrawi, dont le surnom poétique est Aïchi (mort en 1016/1607) ; 8) Commentaire du Moulla Dhayiti'l Qarthawi ; 9) Commentaire du Moulla Lamiï (mort en 938/1531) seulement pour la préface du Gulistan ; 10) Commentaire du Moulla Housaïn el Koufouw (mort en 1012 1603), remarquable et complet, écrit alors que l'auteur était qâdi à La Mecque, en chawwâl 1005 (1596 J.-C.) ; c'est le plus récent de tous les commentaires ; il était resté en brouillon, mais le frère en Allah d'el Koufouwi, Moulla Housaïn ibn Guzeljeh Rustem Pacha, connu sous le nom de Housaïni, en fit une copie qu'il fit précéder d'une préface donnant la biographie du commentateur ; il intitula le commentaire : Boustân-i-afrouz jenân (le jardin illuminateur) ».

Sur les commentateurs Sourouri et Chaamiï, cf. : Graf, éd. du Boustan (1858), préface, p. VI , Rieu, Cat. Persian Mss. British Museum, II, p. 606-607.

Sur Soudi, cf. Barbier de Meynard, trad. du Boustan (1880), préface, p. XXXI-XXXIII ; Journal d'Antoine Galland (publ. par Ch. Schefer, Paris, 1881), t. I, p. 217, n. 1.

Editions.

1833.— Soudi. Charh-i-Gulistan (en turc) (Constantinople, 1249, in-fol., 514 pages).

1837.— Charh-i-Gulistan (Calcutta, 1253, in-8).

1845. — Charh-i-Boustan (Calcutta, 1262, in-8).
Réédité en 1849.

1847. — Abd-er-Rasoul. Charh-i-Gulistan (Lucknow, 1264, in-8).

1848. — Charh-i-Gulistan (Delhi, 1265, in-8).

1852. — Charh-i-Boustan (Cawnpore, 1268, in-fol.).

1858. — Cheikh Saadi merhumun Gulistani bou def'a charh olounazaq tab' olunmasi (Constantinople, Imp. typogr. des presses du Moniteur ottoman, 1274).
(Signalé J. A., 1859, XIV, p. 297.)

1869. — Soudi. Charh-i-Gulistan (Constantinople, 1286, in-fol.).

1871. — Soudi. Charh-i-Boustan (en turc) (Constantinople, Imp. impériale, 1288, 2 vol. format oblong, 604 et 402 pages).

Chaque volume est précédé d'un index. Notice sur Soudi en tête du premier.

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. xxx, n. 1) : « D'une incorrection inouïe. »

1883. — Moulwi Mufti Tajuddin Saheb. Commentary on Shek Sadi's Gulistan. (Bombay, Safdary press, in-4, lithog., 148 pages).

1886. — Charh-i-Boustan (Lucknow, 1303, in-8, 464 pages).

1887. — Charh-i-Gulistan (Cawnpore, 1304, in-8, lithog.).

1890. — Tayyar. Rehber-i-Gulistan (en turc) (Constantinople, 1308, in-8).

1900. — Mohammed Akram Moultani. Charh-i-Gulistan (Lucknow, Matba'i Yousoufi, 320 pages).

ÉDITIONS FRAGMENTAIRES

1778. — Anthologia persica (Vienne, in-4).
P. 48 : une qacida persane.

1809-1811. (1224-1225). — Persian selections for the use of the students of the persian class, published under the superintendance of M. Lumsden L. L. D. ; at the persian press of the college of Fort-William (Calcutta, 6 vol. in-fol.).
Le tome II contient : « A portion of the Goolistaun and the Boostaun » ; le tome III : « A portion of Deewaune Saudee ».

1814. — Weston (Stephen). Persian distichs from various authors (London, in-8).
P. 48-49 : un distique extrait du dîwân.

1824. — The persian reader (Calcutta, in-8).
Vol. I : extraits du Gulistan.

1828. — Lees. Classic selections from some of the most esteemed persian writers (Calcutta, 1244, 2 vol. in-4, lithog.).
Le 2e volume contient : « I. Dewani Saudee ».

1833. — Boldirew (Alex.). Chrestomathie persane (Moscou, in-8).
P. 35-61 : extraits du Boustan ; p. 66-77 : qacidas et ghazals.

1838. — Selections from the Boostan of Sadee, intended for the use of students of the persian language, by Forbes Falconer, M. A. member of the asiatic soc. of Paris and prof. of or. lang. in the university college (London, in-12, lithog.).
Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. xxviii) : « Le texte, lithographié en caractères taalik, reproduit celui de l'édition de Calcutta (1791) ».
Compte rendu de Garcin de Tassy, J. A., 1838, V, p. 204.

1846. — Spiegel (Fr.). Chrestomathia persica (Lipsiæ, in 8).
P. 124-130 : deux qacidas persanes.

1847. — Pend-Nâmeh, ou le Livre des Conseils de Moula-Firouz-

Ben-Kaous, suivi de plusieurs histoires du Bostan de Sadi et de son traité sur la politique, par E. Latouche (Paris, 136 pages, in-8).

Compte rendu de J. Mohl (J. A., 1848, XII, p. 140) : « M. Latouche a commencé la publication d'un ouvrage destiné à faire partie des chrestomathies orientales de l'école des langues de Paris. Le cahier qui a paru comprend les textes que le volume doit contenir et sera suivi de commentaires, le plan de la collection excluant les traductions. »

1862. — Mountakhabât-i-Gulistan (Constantinople, 1279, in-8, 47 pages, lithog.).

1863. — 'Aqd-i-goul, being a selection from the Gulistan... edited by W. N. Lees and Mawlavi Kabir al-din Ahmad (Calcutta, in-8, Lees persian series, n° 1).

1863. — Qisseh-i-awwal-i-mountakhabât-i-fârsi (Agra, in-8, autographié).

(Chrestomathie persane contenant des extraits de Saadi en vers et des extraits de divers moralistes persans en prose.)

1865. — Mountakhabât-i-Boustân. Selections from the Bostân of Sâdi (Lahore, 1282, in-8, 88 pages, 2 colonnes, lithog.).

1866. — Mountakhabât-i-Goulistân (Téhéran, 1283, in-4, lithog. figures dans le texte).

1866. — Intikhâb-i-dîwân-i-Saadi. Selections from the divân of Sâdi (Lahore, 1283, in-8, 84 pages, lithog.).

1868. — Mountakhabât-i-Goulistân (Constantinople, 1285, in-12).

(Extraits de Châhi, Attâr, 'Alâqi, Hâfiz, Açafi, Hazret, Saadi, Sâib, publiés et lithographiés par l'éditeur Yumni Efendi. Signalé J. A., 1869, XIV, p. 88.)

1870. — 'Aqd-i-manzoum. Poetry, n° IV. Being a selection from the Bostân... edited by the Mawlawi Kabir-al-din Ahmad (Calcutta, in-8, Lees persian series, 8).

1874. — Kharabât (Constantinople, 1291, 3 vol. in-4).

Signalé par Belin (J. A., 1877, IX, p. 134) sous le titre de « Cellae vinariae, ou recueil de morceaux choisis dans les littératures arabe, persane et turque, par S. E. Zia bey ». Contient notamment la qacida persane de Saadi sur la prise de Bagdad (p. 156).

1880. — Guldasta-i-danish, or persian reader... comprising selections from the Gulistan and the Bostan. Compiled under the orders of W. R. M. Holroyd (Lahore, in-8, lithog.).

1881. — Ganjina-i-Khirad, or persian selections from... Diwan-i-Saadi. Compiled under the orders of W. R. M. Holroyd (Lahore, in-8, lithog.).

1881. — Grünert (Max). Neu-persische Chrestomathie (Prague, 2 vol. in-4, lithog.).

Vol. I, p. 34-42 : extraits du recueil des quatrains (« Aus Sa'di's Manzumât ») ; p. 49-67 : extraits du Boustan.

1883. — Robinson. Persian poetry for english readers, being specimens of six of the greatest classicals poets of Persia : Ferdusi, Nizami, Sadi, Jelal ad Din Rumi, Hafiz and Jami (Glasgow, in-8).

1885. — Persian course for training colleges, compiled... under the superintendance of R. Dick (Lahore, in-8, lithog.).

P. 126 : début du Boustan.

1889. — Rogers. Persian Anthology, being selections from the Gulistan of Sadi, etc. (London, in-8).

1889. — Pizzi (I.). Chrestomathie persane (Turin, in-8).

Extraits publiés en transcription latine : dîwân (p. 106), Gulistan (p. 110), Boustan (p. 119).

1892. — Kanga (J. B. et K.). Gems of persian prose and poetry, containing the roses from the Gulistan, the flowers from Bustan, etc .. carefully culled and annotated (Bombay, in-8).

Réédité en 1893.

1895. — E.-G. Browne. Notes on the poetry of the persian dialects (J. R. A. S., p. 794-802).

Texte, commentaire et traduction en anglais de deux poèmes dialectaux inédits de Saadi. Cf. *Ibid.*, p. 773, in fine.

***1901**. — Majmou'-i-roubâ'iyât (Delhi, 1319, 38 pages, Matba'-i-Moujtabâ'i).

Recueil de quatrains, parmi lesquels plusieurs de Saadi.

A) Schlechta-Wessehrd (Z. D. M. G., VII, p. 589) a publié une qacida inédite de Saadi, mais sans en indiquer la source. Aussi est-il difficile de décider si elle doit être tenue ou non pour authentique. Cf. les observations de Graf à ce sujet (Z. D. M. G., IX, p. 94, Anm.).

B) Ch. Schefer (Chrestomathie persane, I, p. 196) signale que Houssain Waïz Kachafi, dans sa « Risalah-i-Hatimiyah », a recueilli les passages de Saadi relatifs à Hatim Thayi.

C) Baha ed Din el 'Amili (éd. Caire, 1366, in-4, p. 97-98) cite la 17e qacida arabe de Saadi.

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DES OPUSCULES (RISALAHS).

Introduction d'Ahmad de Bisoutoun.

Traduite en anglais dans l'édition des Koulliyât (éd. princeps, 1791, préface de l'éditeur anglais, p. 24-26).

Deuxième opuscule.

A) Moslih-ed-Dini Sa'dii consessuum tertius et quartus, ad fidem codicis Vratislaviensis primum editi, cum editione Calcutt. collati, adnotationibus et criticis et exegeticis instructi Dissertatio inauguralis quam... in Academia Viadrina Vratislaviensi, ad summos in Philos. Hon. capess. publice defendet auctor Mauritius Guedemann Hannoveranus (Breslau, in-8, 1858).

Texte et traduction latine des troisième et quatrième séances (majlis). Les notes critiques prouvent l'insuffisance de l'édition princeps.

B) Transactions of the Literary Society of Bombay, vol. I, p. 146-158 (Bombay, 1819).

Traduction en anglais de la 5ᵉ séance par J. Ross.

C) S. de Sacy. Notices et extraits de deux manuscrits persans (Paris, 1831).

P. 231 : fragment de trad. d'une historiette de la 3ᵉ séance.

D) Pizzi (I.) Storia della poesia persiana (Turin, 1894, 2 vol. in-8).

Vol. I, p. 314-317 : traduction de la 3ᵉ séance.

Troisième opuscule.

A) Traduit en anglais : Koulliyât (Calcutta, 1791), préface de l'éditeur anglais, p. 14-17.

B) Traduit en allemand : Graf, Lustgarten (trad. du Boustan, 1850), t. II, p. 136.

Quatrième opuscule.

A) Traduit en anglais : Koulliyât (Calcutta, 1791), préface de l'éditeur anglais, p. 17-19.

B) Traduit en allemand : Graf, Lustgarten (1850), II, p. 142-146.

C) Traduit en français : Defrémery, trad. du Gulistan (1858), introd., p. xxxiii-xxxv.

Cinquième opuscule.

A) Sadis des weisen Persers Königsspiegel, herausgegeben von J. G. Grohmann (Leipzig, 1802, in-12, XX et 172 pages).

B) Naçihat el mouloûk (Vienne, Imp. impériale, 1856, in-8, 49 pages).

Forme le 3e cahier de la « Persische Chrestomathie » publiée par H. Barb. Caractères taaliq. Dans sa préface, l'éditeur déclare en persan que son édition est faite à l'usage des élèves de l'Université : « tâ mouta'allimîn-i-madrasa-i-dâr el founoûn keh dars-i-zibân-i-fârsî mî khânend az moutâla'a-i-ân bahramand gardend. »

C) (Conseils aux rois). Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient (éd. Langlès, 1811), tome V, p. 56-116.

(Traduction libre en français.)

Sixième opuscule.

A) Traduit en anglais : Koulliyât (Calcutta, 1791), préface de l'éditeur anglais, p. 7-19 (1re partie), p. 19-21 (3e partie).

B) Traduit en allemand : Graf, Lustgarten, II, p. 142-146 (1re partie), p. 146-148 (3e partie).

C) Traduit en français : Defrémery, trad. du Gulistan (1858), introd., p. xxxv-xxxvii.

Sacy, Chrestomathie arabe (2e éd., 502-505 du 3e volume) insère en note le texte persan et la traduction française (par Chézy) d'une fable : « Le rossignol et la fourmi » tirée des « Medjalis » de Saadi.

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DU PEND-NAMEH

1788. — Pundnameh, a compendium of ethics, translated from the persian of Sadi of Shiraz into english, by F. Gladwin (Calcutta, in-12).

1801.— The Persian Moonshee, containing a copious Grammar, and a series of entertaining stories; also the Pund namuh of Shykh Sadee, being a compendium of ethics in verse, by that celebrated poet.... by Francis Gladwin Esq. (Calcutta, in-4).

Réédité en 1840 par W. C. Smyth

1805. — Rousseau (S.). Flowers of persian literature (London, in-4).

P. 117-134 : The Book of advice composed by Sheikh Saadee of Shiraz, comprising a compendium of ethics, translated by F. Gladwin (Texte et traduction en regard).

1822. — Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed ben Pir Ali Elberkevi,avec des notes par M. Garcin de Tassy ; suivie du Pend-Nâmèh, poème de Saadi, traduit du persan par le même, et du Borda, poème à la louange de Mahomet, traduit de l'arabe par M. S. de Sacy (Paris, in-8).

La traduction du Pend-Nâmeh occupe les pages 103-124 et a été réimprimée dans : Garcin de Tassy, Allégories, récits poétiques et chants populaires, Paris, 1876 (p. 197-210).

1823. — Perrin (N.). La Perse (Paris, 7 vol. pet. in-12).

Vol. VI, p. 117-147 : traduction du Pend-Nâmeh.

1824. — The persian reader (Calcutta, in-8).

Vol. I : extrait du Pend-Nâmeh.

1825. — Pend-Nâmeh (Calcutta, 1242, in-8).

(Texte persan et traduction en hindoustani.) Réédité en 1853.

1833. — Boldirew (Alex.). Chrestomathie persane (Moscou, in-8).

P. 9-19 : Texte du Pend-Nâmeh.

1835. — Specimen academicum Pendnâmeh sive liber consi-

liorum Sheikh Musliheddin Saadi Schirazensis, Persice, interpretatione latina notisque illustratum sistens quod venia amplissimae facultatis philos. ad imperialem universitatem Alexandream in Fennia p. p. Gabriel Geitlin, resp. Johann Zacharia Lange, sacellano Helsingfortiensi, pars I et II die 10 junii 1835 h. a. m. c. (Helsingfors, in-8, LVI et 24 pages).

1840. — The Persian Moonshee, containing a copious Grammar, and a series of entertaining stories ; also the Pund namuh of Shykh Sadee, being a compendium of ethics in verse, by that celebrated poët... The whole in the arabic and roman characters, together with an english translation. Second edition, revised, corrected and translated into the roman character, by William Carmichael Smyth, Late of the Hon. East India company's Bengal civil service (London, in-8).

(Cf. éd. Gladwin, 1801.)

1846. — The persian primer (Lucknow, 1263, in-8, lithog.).
(Edition du texte.)

1846. — Graf. Rosengarten (Cf. traductions du Gulistan *s.a.* 1846).
Extraits traduits en vers : notes, p. 239, 244, 253, 260, 281, 293, 297.

1864. — 'Aqd el lâlî, or persian poetical reader. N° I, containing the Pand Namah or Karima, commonly ascribed to Sadi, and the Tarji-Band, called Ma-Moqiman (Calcutta, in-12, Lees persian series, n° 4).

J. Mohl (J. A., 1856, VIII, p. 58) cite cette édition du Pend-Nâmeh « attribué à Saadi ».

1885. — The Pandnama of Sheik Sadi, annotated by Shapurji Bhikhaji Baria (Bombay, Education society's press, in-8, 56 pages).

1887. — Pend-Nâmeh (Lahore, 1305, in-8, Mustafaï press, 16 p.).

1887. — *Idem* (Bombay, in-4, Mahomedi press, 16 pages).

1887. — *Idem* (Agra, in-8, Murtazaï press, 12 pages).
(Ces trois éditions lithographiées.)

1887. — Hart (Jul.) Divan der persischen Poesie (Halle, in-12).
P. 117 : traduction d'un extrait.

1888. — Pend-Nâmeh (Cawnpore, in-8, Ahmedi press, 1306, lithog.).

1894. — Karimah Persian text with his transliteration, by E. R. Sahiar (Bombay, 1312, 79 pages).

1901. — Madjmu'-i pandj kitâb : Karima, etc. (Bombay, Matba'-i-Hasani, 1319, 124 pages.)

Editions non datées.

A) Agra, in-8, lithog.

B) Lucknow, in-8, lithog. (Avec traduction en hindoustani).

Edition non publiée.

1820. — Prospectus et specimen d'une édition lithographiée d'œuvres de Saadi (par Gautier, secrétaire adjoint à l'Ecole des Langues orientales, et Demanne jeune, lithographe).

« .... Un nouveau procédé lithographique.... nous met à même de publier aujourd'hui le Pend-nameh (livre des conseils) de Saadi. Le manuscrit de ce poème est tellement rare qu'il ne se trouve même pas à la Bibliothèque du Roi. Nous y joignons le Boustan, du même auteur. »

(L'ouvrage devait comprendre cinq livraisons, à 8 francs la livraison, texte et traduction. Les éditeurs annonçaient en outre la publication postérieure du Gulistan, du Baharistan, du Coran, etc.)

TRADUCTIONS DU GULISTAN

1634. — Gulistan ou l'empire des roses, composé par Sadi, prince des poètes turcs et persans, traduit en français par André du Ryer, sieur de Malezair (Paris, Ant. de Sommaville, 166 pages, petit in-8).

Réimprimé en 1737 (Paris, Prault).

Sémelet (trad. du Gulistan, 1834, préface, p. 3) : « Il n'y a pas la moitié du texte traduit ; ce sont quelques paraphrases que l'on ne peut pas appeler du nom de traduction.... Il finit la totalité de l'ouvrage par le paragraphe de la fin du chapitre premier qui commence ainsi : On demanda à Alexandre le Grand. .. » (Cf. la rectification de Defrémery, *infra*, année 1704).

Du Ryer a en outre donné une traduction du Coran (Paris, 1647).

En **1635**, son Gulistan fut traduit en allemand par ***Friedrich Ochsenbach***, de Tubingue.

1651.— Musladini Sadi Rosarium politicum, sive amoenum sortis humanae theatrum, de persico in latinum versum, necessariisque notis illustratum, a Georgio Gentio (Amstelodami, Blaeu, petit in-fol.).

Texte persan en caractères naskhi et traduction latine.

Réédition, à Amsterdam, de la traduction latine seule (in-12) en *1655*.

Gentius écrit dans la dédicace de sa traduction au prince de Saxe : « Après que, durant trente ans, les frelons ennemis ont ravi tout leur miel aux abeilles et n'ont laissé que la ruche vide, le moment est propice pour planter ce jardin de roses en Allemagne. »

Eastwick (trad. du Gulistan, 1852, préface, p. XII) : « It exhibits, along with the energy, all the roughness of a pioneer. »

Sur Gentius, cf. Raphaël du Mans, Estat de la Perse (éd. Ch. Schefer), introd., p. xcvi. George Gentz, né en 1618 à Dahme, fut conseiller du prince de Saxe Jean-George II et mourut en 1687. C'est d'après sa traduction que Herder composa son « Sadi's Rosenthal ».

L'édition de 1635 est ainsi appréciée par Sémelet (trad. du Gulistan, 1834, préface, p. 3) : « Cette traduction n'est pas mauvaise, quoiqu'il s'y trouve beaucoup d'erreurs... ; les difficultés du texte restent ; et les notes, insignifiantes pour la plupart, n'en relèvent aucune ;... j'ai conservé de ces notes tout ce qui m'a paru être utile.. »

Gladwin et Dumoulin, pour leurs traductions anglaises, se sont aidés de Gentius.

1654. — Persianischer Rosenthal in welchem viel lustige Historien, scharfsinnige Reden und nutzliche Regeln, vor 400 Jahren von einem sinnreichen Poeten Schich Saadi in persischer Sprach geschrieben. Jetzo aber von Adamo Oleario mit Zuziehung eines alten Persianers Namens Hakwirdi ubersetzet, in hochdeutscher Sprache herausgegeben und mit vielen Kupferstücken gezieret. Mit Röm. Kays. Majest. Freyheit. — Schlesswig. In der Furstl. Druckerey gedruckt durch Johann Holwein. — Bey Johann Nauman Buchhändlern in Hambur g. In Jahr 1654 (in-fol.).

Grand succès en Allemagne. Réédité en 1660, 1663, 1671 (année de la mort d'Olearius), 1696.

Sur Olearius (Oelschlager), cf. Raphael du Mans, Estat de la Perse (éd. Schefer), introd., p. XLII et suiv. et XCVII. Et cf. F. Ratzel (Allgem. deutsche Biog., t. XXIV, p. 269, Leipzig, 1887).

Première traduction complète en allemand Adam Olearius von Ascherslieben (1599-1671) qui avait appris le persan en Perse, faisait partie d'une ambassade envoyée en Russie et en Perse par le duc Frédéric III de Schleswig Holstein Gottorp. On trouvera des détails sur cette ambassade dans Graf, Rosengarten (1846), Vorrede, début.

Dans sa préface, Olearius déclare que, lors de son séjour en Perse, il n'y avait presque personne « en état de lire et d'écrire, qui n'eût le Gulistan entre les mains » et que ceux qui voulaient passer pour savants pouvaient en réciter par cœur la plus grande partie. Le Chah de Perse ayant envoyé à son tour une ambassade en Holstein, Hakwirdi, qui en faisait partie, aida Olearius. Cf. un extrait de cette préface dans Ruckert, Saadis politische Gedichte (éd. Bayer, Berlin, 1894), p. 142, n. 60.

Graf (Rosengarten, introd., p. XIV) : « L'œuvre d'Olearius a, de par son ton de naïveté touchante, un charme particulier qui plaît encore aujourd'hui ; mais on peut à peine la nommer traduction, d'après nos conceptions modernes. C'est une libre rédaction d'après Saadi... »

D'après Schefer (éd. cit. de Raphael du Mans), l'édition d'Olearius est « ornée de gravures qui ne donnent qu'une idée fort inexacte

des costumes et des édifices persans... Olearius a imprimé quelques vers et quelques noms propres avec les caractères persans employés par Gentius. L'orthographe laisse beaucoup à désirer ».

A cette traduction, Goethe a emprunté, sans presque y rien changer, les deux historiettes du « Divan oriental et occidental » placées en remarque au « Schenkenbuch. »

1654. — Persiaansche Roosengaard : beplant met vermaaklijke Historien, scharp-zinnige Redenen, nutte Regelen, en leerijke Sin-Spreuken. Door Schich Saadi, doch onlangs uit deselve Spraak in't Hoogduyts overgeset door Adamum Olearium ; die daar by gevoegd heeft, de aartige Fabelen of Verdigtselen van Lokman ; als ook eenige treffelijke arabische Spreuken. Alles vertaalt door J. V. Duisberg. Met schoone koopere Plaaten verziert. (t'Amsterd. 1654).

Traduction en hollandais, d'après Olearius (Amsterdam, in-12). Cité Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, III, p. 22, n° 38 C.

1696. — Des Welt-berühmten Adami Olearii colligirte und viel vermehrte Reisebeschreibungen, bestehend in der nach Muskau und Persien, wie auch J. Albr. von Mandelslo morgenländ. und Jürg. Andersen's und Volq. Yversens oriental. Reise etc. Nebenst (Sadi's) beigefügtem persian. Rosenthal und Baumgarten. Mit eingedr. Kpf. (Hambourg, in-fol.).

Réédition d'Olearius, augmentée de la traduction du Boustan. La 1re édition de 1654 était in-folio ; la deuxième (Schleswig, 1660) fut tirée à la fois en in-folio et en in-4. Cf. Chauvin, Bibliog. ouv. arab., III, p. 21, n° 38 A).

1704. — Gulistan ou l'empire des roses ; traité des mœurs des rois, composé par Musladini Sadi, prince des poètes persans, traduit du persan par M... (d'Alègre) (Paris, in-12, 2 parties en un volume).

Defrémery (trad. du Gulistan, 1858, préface, p. IV) : « Sémelet a confondu la traduction de Du Ryer avec l'extrait, beaucoup moins complet et sans aucune valeur, publié pour la première fois en 1704, sous le voile de l'anonyme, par d'Alègre, et réimprimé en 1714 et en 1737. »

1774. — Select Fables from the Gulistan or the Bed of roses, translated from the original persian of Sadi, by Stephen Sullivan (London, in-8, VI et 139 pages).

1775. — Schich Sadi Persisches Rosenthal nebst Locmans Fabeln. Neue, verbesserte Auflage, von J.G. Schummel. (Wittenberg und Zerbst, bey Samuel Gottfried Zimmermann, in-8, 358 pages).

Rajeunissement de la traduction d'Olearius. On lit dans la préface (p. 4) : « Ich entschloss mich also ihn (den Olearius) neu heraus zu geben und die Sprache, so gut ich konnte, jedoch mit aller nur möglichen Treue um 100 Jahre zu verjüngen. »

1789. — Essay historique sur la législation de la Perse, précédé de la traduction complète du Jardin des Roses de Sady, par l'abbé Gaudin (Paris, Le Jay, in-8).

Belle infidèle. Semelet (trad. du Gulistan, 1834, préface, p. III et IV) donne des exemples des nombreuses inexactitudes et ajoute que cette traduction était, jusqu'à la sienne propre, « la seule traduction que l'on croyait avoir complète en français ».

Réédité en 1791 (Paris, in-8) et réimprimé en 1843 dans l'éd. des « Mille et un jours » du « Panthéon littéraire » (Paris, in-8).

1802. — The Bagh-i-Oordoo or a Hindoostanee version of the Persian Goolistan. The Rosengarden of Hindoostan, translated from Shykh Sadee's original nursery ; or persian Goolistan of Sheeraz, by Meer Sher Ulee Ufsos, under the direction and superintendance of John Gilchrist (Calcutta, 2 vol. gr. in-8).

Traduction en hindoustani rééditée en 1808, 1835, 1846, 1849 (Calcutta, in-8) ; 1835 (Bombay, in-8).

1806. — The Golistan or Rosegarden by Muslahuddeen Sady of Sheeraz With an english translation and notes, by F. Gladwin (Calcutta, 2 vol. in-4).

2ᵉ vol. : traduction en anglais. Rééditée en 1808 (Calcutta and London, in-8), en 1833 et 1838 (London).

1807. — Goolistan... with an english translation... By James Dumoulin (Calcutta, in-4, 230 pages).

1809. — The Gulistan... by F. Gladwin (London, in-8, 2 vol.). Le 2ᵉ volume contient la traduction.

1823. — The Gulistan or flowergarden of Sheikh Sadi of Shiraz translated into english by James Ross from the persian text of Gentius, together with an essay on Sadis life and genious (London, in-8, 475 pages).

Peu littérale. Voir exemples d'inexactitudes dans Sémelet (trad. du Gulistan, 1834, introd., p. VI). Rééditée en 1890.

1827. — Drei Lustgänge aus Sadis Rosenhain, aus dem Persischen übersetzt von B. Dorn (Hambourg, in-8, 130 pages).

(Traduit d'après Gentius.)

1827. — The Gulistan, translated by S. Lee (London, in-8).

1828. — Spreuken en Voorbeelden van Muslih Eddin Sadi getrokken uit zijn Rosengaard van W. Bilderdijk (Rotterdam, in-8, 59 pages).

1834. — Gulistan ou le parterre des fleurs du sheikh Moslih-eddin Sadi de Chiraz, traduit littéralement sur l'édition autographique du texte publié en 1828, avec des notes historiques et grammaticales par N. Semelet, membre de la Soc. as. à Paris. Dédié au Roi (Paris, Imp. royale, in-4).

Préface (p. 27) : « J'ai pour ainsi dire calqué ma traduction sur les termes du texte... ; c'est du français-persan qui ne peut avoir de prix que pour celui qui explique le Gulistan. »

Defrémery (trad. du Gulistan, 1858, préface, p. I) : « Système de traduction beaucoup trop littéral. »

1841.— Sadis Rosengarten aus dem Persischen übersetzt durch Dr. Philipp Wolf (Stuttgard, petit in-8, 335 pages).

(Traduit d'après Sémelet.)

1843. — Fragment d'une traduction du Gulistan, par Charles Borromée Houry. (Revue : l'Emancipation, nº du 9 mai).

Sur Houry, né en 1799 à Rettigny (Luxembourg) et mort à Téhéran le 18 novembre 1858, cf. Chauvin : Charles Borromée Houry, Liège, 1908.

1846. — Kitâb tarjamati'l Hulistâni'l (sic) fârisî taarifou'l khawâja Jabrâïli bni Yoûsoufi's chahîr bi'l Moukhalla (Boulaq, 1263, in-4).

(Traduction en arabe.)

1846. — Moslicheddin Sadi's Rosengarten, nach dem Texte und dem arabischem Commentare Sururi's aus dem Persischen übersetzt mit Anmerkungen und Zugaben von K. H. Graf (Leipzig, in-12, 302 pages).

Sur K. H. Graf (né à Mulhouse en 1815, mort en 1869), cf. Allg. Deutsche Biog., t. IX, p. 579 (Leipzig, 1879).

Compte rendu de J. Mohl (J. A., 1848, XII, p. 139) : « On ne saurait refuser à Graf le mérite d'avoir su allier une grande fidélité à une élégance remarquable. La prose rimée est imitée et les pièces de vers sont traduites en vers ; dans les cas douteux, Graf a suivi le sens indiqué par le commentaire de Sourouri. »

1852. — The Gulistan or Rose Garden of Shekh Muslihuddin Sadi of Shiraz, translated for the first time into prose and verse, with an introductory preface, and a life of the author, from the Atish-Kadeh, by Edward B. Eastwick, F. R. S. M. R. A. S. of Mer-

ton college Oxford, member of the Asiatic societies of Paris and Bombay, and Professor of Oriental Languages and Librarian in the East India College (Hertford Helleybury, in-8, 312 pages).

Dans sa préface (p. xvi), Eastwick range dans cet ordre de mérite les traductions précédant la sienne : 1° Semelet ; 2° Gladwin ; 3° Ross ; 4° Gentius ; il rapporte ce proverbe sur Saadi : « Chaque mot de Saadi a 72 sens » (« her lafz i Saadi neftâd-ou-dou maani »).

Réédition en 1880 (Londres).

Defrémery (trad. du Gulistan, 1858, préface, p. ii) : « Il est à regretter que les scrupules qui, dans son édition du texte publié en 1850, l'avaient porté à mutiler l'ouvrage de Saadi, l'aient déterminé à introduire les mêmes coupures dans sa version ... supprimant, dans le chapitre V, dix historiettes sur 21 et faisant plusieurs coupures dans d'autres chapitres. »

Barbier de Meynard (J. A., 1858, XII, p. 600) : « La version anglaise la plus récente, due à la plume de M. Eastwick, tout en étant à la fois une merveille d'exécution typographique et une œuvre littéraire, est moins une traduction qu'une élégante paraphrase. Malgré les ressources qu'offrent les mots composés et les inversions hardies de la langue anglaise, il était impossible, on le conçoit, d'être en même temps poète et traducteur. »

1855. — Le Gulistan, traduit en hindoustani par Nizam-uddin (Poona, 1272, in-8).

1857. — Le Gulistan, traduit en russe par S. Nazariantz (Moscou, in-8, XX et 174 pages).

1858. — Gulistan ou le Parterre des roses par Sadi, traduit du persan sur les meilleurs textes imprimés et manuscrits et accompagné de notes historiques, géographiques et littéraires, par Ch. Defrémery (Paris, in-12, 358 pages).

Important compte-rendu de Barbier de Meynard (J. A., 1858, XII, p. 599-604) : « ... La traduction donne tout ce qu'on est en droit de lui demander : un calque fidèle de l'original, une juste appréciation de l'œuvre, et des éclaircissements puisés aux meilleures sources... »

J. Mohl (J. A., 1859, XIV, p. 62) : « Traduction aussi fidèle mais moins calquée sur la phrase persane que celle de Sémelet... Ce livre aura des milliers de lecteurs. »

1861. — Gulistan, a complete analysis of the entire persian text, by Major R. P. Anderson (Calcutta, in-8°).

1864. — Der Rosengarten des Scheich Muslih-eddin Sadi aus

Schiras, aus dem persischen übersetzt von G. H. F. Nesselmann (Berlin, in-8, 312 pages).

1873. — Gulistân ossia il Roseto... prima versione italiana dall' originale persiano con commentario critico estetico comparativo per Gherardo de Vincentiis (Napoli, in-8, 76 pages).

1873. — (H. 1290).
A) Gulistân turktcheh terjumesi.
Constantinople, imp. Cheikh Yahia.
B) *Idem* (Traduit par le cheikh ul islam Esad Efendi).
Constantinople, imp. Suleiman Efendi.
C) *Idem* (Avec commentaire de Soudi).
Constantinople, imp. Ali Pacha.
(Traductions en turc.)

Hadji-Khalfa (Lexicon, ed. Flugel, V, p. 232) : « Le moulla Asad Efendi a traduit en turc le Gulistan. La date de sa composition est contenue dans ces vers : Le Gulistan fut son œuvre maîtresse ; en même temps, les mots « aïn-i-Gulistan » (dont la valeur numérique est : 691) sont devenus la date (de sa composition) » (Gulistân aïn-i-taçnifât-i-ou boûd, boudeh tarikh hem aïn-i-gulistân).

1876. — The Gulistan, translated... by John T. Platts (London, in-8).
(Voir : Editions du Gulistan, 1871.)

1876. — Le Gulistan, traduit en polonais par de Biberstein-Kazimirski (Paris, in-8).
(Cf. Barbier de Meynard, La poésie en Perse, p. 47, n.).

1879. — Le Gulistan, traduit en polonais par Otvinowski, publié par Janicki (Varsovie).
Signalé Grundriss der iran. Philologie, II, p. 296.

1880. — The Gulistan... translated... by Ed. B. Eastwick (London, in-8, XXVI et 243 pages).
(Réédition de la traduction de 1852.)

1880. — The Gulistan, ed. and translated with notes, by E. H. Whinfield (London).

1880.— H. G. Raverty, The Pushto manual, etc. (London, in-8).
(Contient des extraits du Gulistan traduits en pouchtou.)

1882. — Le Gulistan, traduit en russe (Anonyme) (Moscou, in-8, 353 pages).

1883. — The 'Iqd-i-Gul or the rose-necklace being the selections from the Gulistan and the Anwar-i Suhaili. Translated into english with notes by Adalut Khan (Calcutta, in-8, 156 pages).

1888. — L. Piat, Flour causido dóu Gulistan de Sadi revira dóu persan (Montpellier, imp. Hamelin, in-8, 104 pages).

A la même librairie : Édition de bibliophile, avec introduction en français par Ernest Hamelin et un portrait hindou (*sic*) de Sadi, in-4. L'introduction est intitulée : La littérature orientale en France au XVIIe et au XVIIIe siècle ; le Gulistan de Sadi et sa traduction du persan en provençal.

1888. — The Gulistan or Rose Garden, faithfully translated into english (Bénarès, Kamashastra Soc., in-8).

Édité en réalité à Londres.

1889. — Rogers (Alex.). Persian Anthology, being selections from the Gulistan of Sadi... rendered into english verse (London, in-8).

1889. — Gulistan i nagri wa farsi, translated by Mihr Chand Das. (Delhi, Rai Bhawani Parshad Press, lithog., in-8)

Trad. en hindi.

1890. — Gulistan or Flower Garden, translated by J. Ross ; and a note upon the translator by Ch. Sayle (London, Scott, in-12, 312 pages).

1894. — Krims'kij. Iz « Golistana » Saadija : zite i slovo (vidae Ol'ga Franko) (Fasc. I, p. 350-353 ; fasc. II, p. 27-43).

(Cf. Orient. Bibliog., VIII, n° 1505.)

1895. — Rückert, Verse aus dem Gulistan (Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte, VII, p. 67-85 et X, p. 217-235).

1897. — Duhomme (Fred.). Un bouquet du jardin des roses de Saadi (Paris, in-8, 113 pages).

(Adaptation en vers).

1899. — The Gulistan : being the rose-garden of Shaikh Sa'di ; the first four « Babs » or « Gateways », translated in prose and verse by Sir Edwin Arnold (Londres et New-York, 221 p., illustré).

1905. — Le Gulistan, traduit en roumain par G. Popescu Ciocanel (Ploesti, Arte Grafia, in-8, XX et 202 pages).

Traduction libre.

1905. — The Rose-Garden of Sadi, selected and rendered, with introduction by L. Cranmer Byng (London, 64 pages. Collection : Wisdom of the East).

Compte rendu dans : The Academy, 18 novembre 1905 ; cf. R. Basset, Bulletin des périodiques de l'Islam, 1903-1907.

1907. — Rose leaves from Sadi's Garden : the Gulistan rendered into english verse by A. H. Hyatt (London).

1908. — Persian literature : comprising... the Gulistan ; with introduction by R. Gottheil (New-York, 410 pages).

1909. — The Gulistan, or rose-garden, translated into english by F. Gladwin (Allahabad, Ram Narayan Lal Press, in-12, 178 p.).

1913. — Roses from Sadi's Garden, translated from « the Gulistan » by C. Hampton (London, in-12, 771 pages).

1913. — Le Jardin des Roses, traduit du persan, préface de la Comtesse de Noailles (Paris, Fayard, in-8, 253 pages).
(Adaptation.)

Le *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques de France* t. XL, p. 418, bibliothèque d'Arras, n° 1139) signale une « traduction de la Grammaire persane de Sir W. Jones, du *Gulistan* de Sadi et autres écrits, par Julien-Léopold Boilly, artiste-peintre ».

TRADUCTIONS DU BOUSTAN

XVII° siècle. — Traduction en latin inédite, par Thomas Hyde (1636-1703).

(Signalée par Ch. Schefer. Estat de la Perse en 1660, par le P. Raphaël du Mans, introd., p. xcix, *in fine*).

1688. — Den persiaanschen Bogaard, beplant met zeer uitgeleesen spruiten der Historien, en bezaait met zeltzame voorvallen, leerzame en aardige geschiedenissen, neffens opmerkelijke Sprenken, in't Persiaansche beschreven door Siech Musladie Caady van Cieraas en om sijn treffelijkheyds wille, in't Nederduits gebragt door D. H. (Amsterdam, J. ten Hoorn, in-12, 442 pages.)

1696. — Der Persianische Baumgarten, mit ausserlesenen pfropfreisern, vielen Geschichten, seltsamen Begebenheiten, lehrreichen Historien und merckwurdigen Sprüchen bepflantzt : in Persianischer Sprache beschrieben durch Schich Musladin Sadi von Schiras ; und umb seiner Vortrefflichkeit willen aus der Persianischen in die Niederlaendische und aus derselben in die Hochteutsche Sprache gebracht (Hambourg, petit in-fol., 120 pages, fig.).

J. Mohl (J. A., 1851, XVIII, p. 159, à propos de la trad. de Graf, 1850) : « On ne possédait jusqu'ici qu'une ancienne traduction du Boustan par Olearius, mais elle est si rare que c'est à peu près comme si elle n'existait pas. »

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. xxvii) : « Cette imitation anonyme fourmille de contre-sens et de lacunes ; il est d'ailleurs visible qu'elle a été faite, non sur le texte persan, mais sur une version hollandaise inédite, probablement de Gentius ». (La version hollandaise que B. de M. déclare inédite est sans doute la traduction de 1688 qui lui a échappé).

1762. — Anonyme. Traditions orientales ou la morale de Saady. (Adaptation basée sans doute sur celle de 1696.)

1850. — Moshleddin Sadis Lustgarten (Bostan), aus dem Persischen übersetzt von Dr. K. H. Graf (Iéna, in-12, 2 vol., 236 et 182 pages).

J. Mohl (J. A., 1851, XVIII, p. 159) : « Très bon travail, exécuté avec une certaine élégance et avec plus d'exactitude qu'on n'en trouve ordinairement dans une traduction en vers. »

Barbier de Meynard (trad. du Boustan, 1880, introd., p. xxix) : « Traduit... en vers allemands sur l'édition de Calcutta de 1828, en consultant aussi deux mss. de la Bibliothèque de Dresde et partiellement le commentaire de Sourouri... Quelques années après, le traducteur, frappé de l'imperfection des documents qu'il avait consultés, a donné une édition du texte ». (Voir : Editions du Boustan, 1858).

1852. — Der Fruchtgarten von Saadi, aus dem Persischen auszugweise übertragen durch Ottokar Maria, Freiherrn von Schlechta Wssehrd (Vienne, in-8, 234 pages, gravures).

J. Mohl (J. A., 1853, II, p. 166) ; « C'est un abrégé un peu librement mais fort élégamment rendu ».

Barbier de Meynard (Boustan, 1880, introd., p. xxix) : « Elégant essai de traduction en vers allemands... d'ailleurs incomplète. »

1869. — Le Boustan, poème persan de Sé'édi, traduit de l'original par M. J. B. Nicolas (1re partie, 48 pages) (Paris, Paul Leloup, in-8).

E. Renan (J. A., 1870, XVI, p. 28) : « Quand le livre sera achevé, il constituera un service, quoiqu'il n'y faille point chercher les habitudes de précision et de critique d'un orientaliste sorti des écoles savantes ».

Barbier de Meynard (Boustan, 1880, introd., p. xxx) : « M. Nicolas se proposait de traduire le poème entier, et c'est à titre de specimen qu'il publiait, en 1869, sur une édition du « Kulliat » ou œuvres complètes, lithographiée à Téhéran (sans date), une version de la préface et de la moitié environ du premier livre... Le traducteur, rappelé en Perse par ses fonctions officielles, est mort sans avoir mis son projet à exécution. »

1871. — Le Boustan, traduit en turc (Constantinople, 1288, 2 vol. in-8).

Signalé Grundriss der iran. Philologie, II, p. 296.

1879. — The Bustan, translated for the first time into prose with explanatory notes and index, by Captain H. Wilberforce Clarke (London, in 8).

Barbier de Meynard (Boustan, 1880, introd. p. xxxv) : « C'est tout simplement la traduction littérale du texte publié par Graf (Vienne, 1858) ; les notes reproduisent en général le commentaire de la même édition... Livre surtout destiné aux élèves ».

1880 — Le Boustan ou Verger, poème persan de Saadi, traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes, par A. C. Barbier de Meynard (Paris, Leroux, in-12, XXXVI et 387 pages).

Barbier de Meynard (J. A. 1880, XV, p. 364) : « L'édition et les gloses de Soûdi ont servi de base à la traduction ... qui tâche de se tenir à égale distance du strict mot à mot qui est souvent la pire des infidélités, et d'un excès d'élégance obtenue aux dépens de la pensée du poète. »

E. Renan (J. A., 1880 XVI, p. 30) : « M. B. de M. vient de combler une lacune dans notre littérature savante en nous donnant une traduction du Boustan... Cette lecture sera sûrement une fête pour tous les gens de goût. »

Cf. compte rendu, R. critique, 27 septembre 1879 et 3 mai 1880.

1882. — Saadi's Bostan aus dem Persischen übersetzt von Friedrich Rückert. Herausgegeben von W. Pertsch (Leipzig, in-8, VIII et 285 pages).

Rückert écrivit cette traduction entre 1848 et 1851. Cf. Saadi's politische Gedichte übersetzt von F. Rückert (herausgegeben von E. A. Bayer, 1894), p. 144-145, n. 73, 76, 77, 78.

Sur Rückert orientaliste, cf. C. Beyer, Friedrich Rückert, ein biographisches Denkmal (Francfort-s.-Mein, 1868) et l'article de H. Rückert « Fr. Rückert als Gelehrter » recueilli dans « Rückert, Kleinere Schriften » (Weimar, 1877, 2e partie).

1882 — Davie (G. S.), The Garden of fragrance (London).

Signalé Grundriss, II, p. 296.

1896 — A few flowers from the garden of Sheikh-Saadi Shirazi translated into english verse of portions of the Bustan (par W. C. Mackinnon) (London, in-8, 88 pages).

1904. — Selections of the Bostan of Sadi, translated into english verse, by Dawsonne Melanchton Strong (London, in-12).

1906. — The benefits of Kindness, being the second book of the Bustan, translated by George Ranking (Oxford, in-8, 44 pages).

1911. — The Bustan, translated... with introduction by A. Hart Edwards (Coll. Wisdom of the East) (London, in-16, 124 pages).

(Adaptation.)

1913. — Le Jardin des Fruits, traduit du persan par Franz Toussaint (Paris, in-12).

(Adaptation.)

TRADUCTIONS FRAGMENTAIRES

A. — *Dîwân.*

1818. — Hammer. Geschichte der schönen Redekunst Persiens (Vienne, in-8).

Trad. en allemand de 3 qacidas, 8 tayibât, 6 badaï', 2 mouqatta'ât et 7 vers isolés.

1828. — Grangeret de Lagrange. Anthologie arabe (Paris, in-12).

P. 217-225 : deux extraits (texte et traduction).

1852. — Servan de Sugny. Trois odes de Hafiz et une élégie de Saadi... traduites en vers français avec le texte et la traduction interlinéaire en regard (Paris, in-8, IV et 32 pages).

1855. — H. Graf. Aus Sadi's Diwan (Trad. en vers allemands).

Z. D. M. G.: 1855, IX, p. 92-135 et 1858, XII, p. 82-116 (19 qacidas persanes) ; 1859, XIII, p. 445-467 (14 tayibât) ; 1861, XV, p. 541-576 (10 badaï', 7 khawâtim, 1 marthiyah) ; 1864, XVIII, p. 570-572 (6 roubaïyât, 4 moufradât).

1879. — W. Bacher. Muslicheddîn Sa'dî's Aphorismen und Sinngedichte (Strasbourg, in-12).

Edition critique et traduction en allemand du Çâhib-Nâmeh, avec introduction. Cf. le compte-rendu de Fleischer, Z. D. M. G., XXXIV (1880), p. 389.

1887. — Hart (Jul.). Divan der persischen Poesie (Halle, in-12).

P. 120 : extrait du Çâhib-Nâmeh, trad. en vers.

1893. — Aus Saadi's Diwan, von Friedrich Rückert. Auf Grund der Nachlasses herausgegeben von E.A. Bayer (Leipzig, pet. in-12).

Trad. en vers de pièces extraites des qacidas persanes, tayibât, badaï', khawâtim, ghazals anciens, quatrains, mouqatta'ât, khabithât, vers isolés.

1893. — Tapish. Notes on the Tayebât of Sadi (persian and english) (Bombay, 49 pages).

(Odes, 51-100.)

1894. — Pizzi (I.). Storia della poesia persiana (Turin, 2 vol. in-8).

Vol. I, p. 311-314 : extraits du dîwân.

1894. — Saadis politische Gedichte, übersetzt von Friedrich Rückert. Auf Grund des Nachlasses herausgegeben und mit ausführlicher Einleitung über Saadis Leben und Werke versehen von E. A. Bayer (Berlin, in-8, 178 pages).

Trad. en vers : *A*) du Çâhib-Nâmeh ; *B*) d'extraits des khawâtim, des badaï' et des tayibât ; *C*) des marathî.

1894. — Odes 51-100. The persian text, with a translation into english prose by Noshirvan B. R. Koteval (Oriental Gems Series, Bombay. Educ. Soc. Press, 194 pages).

1894 — Translation of Saadi's Tayyabhat, with introduction and life of the poet, by K. M. Jhaveri (Bombay, in-8, 56 pages).

(Odes 101-150.)

1895. — Edward G. Browne. Some notes on the poetry of the persian dialects (J. R. A. S., octobre 1895, art. XXIV, p. 773 sq.).

(Deux poèmes dialectaux de Saadi, traduits et commentés, p. 794-802.)

1895. — Translation and explanation of Saadi's Tayebat, by D. F. Mulla (Bombay, in-8, 59 pages).

(Odes 1-50.)

1896. — Translation and explanation of Saadi's Tayebat, by D. F. Mulla (Bombay, in-8, 70 pages).

(Odes 51-100.)

1896. — Quattro odi, tradotti dal persiano in italiano da Vitt. Rugarli (Bologne, in-8°, 13 pages).

1899. — Cl. Huart. Le dialecte de Chirâz dans Sa'dî (Actes du onzième congrès international des orientalistes, Paris, 1897, 3e section, p. 81-92).

Ed. critique et traduction du poème trilingue.

1901. — Dole et Walker. Flowers from persian poets (New-York, 2 vol.). Extraits tirés de traductions anglaises.

1904. — Holden (E. S.). Flowers from persian gardens ; selections from poems of Saadi, etc. (London, Wayside Series

1909. — Khawatim-i-Shaikh Sadi. The best Sufistic poem by Sadi, translated into English by Sorabji Fardunji Mulla (Bombay, Mustafai and Eagle Printing Press, 119 pages).

B. — *Boustan et Gulistan.*

1694. — Paroles remarquables, bons mots et maximes des Orientaux, traduits par M. Galland (Paris, in-12).

Extraits du Gulistan : p. 98, 100, 122, 125.

1711. — Chardin. Traduction libre du début du Boustan (Voyages, éd. Langlès, Paris, 1811, V, p. 139-168).

1770. — Cardonne. Mélanges de littérature orientale (1re éd.), traduits de différens manuscrits turcs, arabes et persans de la Bibliothèque du Roi (Paris, Hérissant, 2 vol. in-12).

Extraits du Boustan : T. I, p. 192 (le santon amolli par les délices de la Cour) ; p. 207 (réponse hardie d'un derviche au Sultan) ; p. 208 (vanité des mausolées) ; p. 209 (réponse de Nouchirevan à un courtisan) ; p. 210 (autre réponse d'un roi d'Arabie) ; p. 210 (hardiesse d'un derviche). — T. II, p. 125 (belle réponse d'un vieillard sur le mariage) ; p 127 (le fils ingrat) ; p. 128 (le père avare) ; p. 132 (sur l'éducation des princes) ; p. 134 (consolation des malheureux) ; p. 135 (sur le silence).

1770. — Carmen arabicum, sive verba doctoris Audeddini Alnasaphi de religionis sonniticæ principiis, necnon persicum nimirum doctoris Saadi Shirazitæ operis pomarium dicti initium, ubi de Deo T. O. M. edidit et latine vertit J. Uri (Oxonii, in-4, 25 pages).

(Mentionné Table de Schnurrer, in Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, I, p. XCII.)

1774. — Poems consisting chiefly of translations from the asiatick languages (by W. Jones) (Altenburgh, in-12).

P. 144 : Trad. d'un extrait du Boustan (Hormuz et Nouchirwan).

1788. — Langlès. Contes, fables et sentences (Paris, in-18).

Trad. d'un morceau du Boustan : la goutte d'eau, p. 36-37.

1788. — Bibliothèque choisie de contes orientaux et de fables persanes (fables tirées du Baharistan de Djamy, du Boustan de Saadi, etc.) (Paris, in-8, 179 pages).

1801. — Cardonne. Nouveaux mélanges de littérature orientale, traduits de différens manuscrits turcs, arabes et persans (Paris, Debray, an IX, 2 vol. in-12).

T. II, p. 159 (dernières paroles de Khosroès Parviz à son fils, tirées du Bostan) ; p. 163 (pensées sur la solitude, tirées du même livre).

1805. — Rousseau (S.). Flowers of persian literature (London, in-4).

P. 142 : « From the Gulistaun », p. 144-148 : « From the Bostaun, translated by W. Jones » (Texte et trad. en regard).

1816. — Gulchin. Persian anthology. Asiatic Journal of London : II (1816), p. 481 ; III (1817), p. 316 ; IV (1817), p. 329 ; V (1818), p. 540 ; VII (1819), p. 338 et 583 ; VIII (1819), p. 434-435 ; XII (1821), p. 543.

Courts extraits, la plupart accompagnés du texte persan.

1819. — Pendnameh, ou le Livre des Conseils de Ferid-ed-Din Attar en persan et en français, avec des notes, des extraits de Saadi et d'autres écrivains persans, par Sylvestre de Sacy (Paris, in-8).

(Extraits du Boustan.)

1825. — Tholuck (Fr.) Bluthensammlung aus der morgenlandischen Mystik (Berlin, in-12).

P. 224-254 : extraits du Boustan, traduits en vers.

1828. — Ducaurroy. Traduction de deux fables de Saadi.

Se trouve dans : Cte Andrassy, Constantinople et le Bosphore de Thrace pendant les années 1812-1813-1814 et pendant l'année 1826, p. xxxvi-xxxvii (Paris, in-8).

(Cf. H. Deherain, L'orientaliste Ducaurroy, *Journal des Savants*, 1918, p. 269).

1839. — The saint and the sinner, a tale from the Bostan of Sadi, translated and accompained by the original persian, the various readings of twelve mss. and notes by Forbes Falconer (London, in-8).

1841. — O. Amthor. Klange aus Osten (Gedichte, Sentenzen, Sprichworter aus verschiedenen arabischen und persischen Dichtern (Leipzig, in-8).

Extraits de Saadi traduits d'après l'éd. du Gulistan de Semelet : nº 15 (p. 173 : Semelet, p. 85, l. 11) ; nº 16 a (p. 173 : Sem., p. 175, l. 3) ; nº 16 b (p. 174 : Sem., p. 175, l. 7) ; nº 17 (p. 175 : Sem., p. 177, l. 5) ; nº 18 (p. 175 : Sem., p. 177, l. 1) ; nº 19 (p. 176 : Sem., p. 172, l. 3) ; nº 20 (p. 176 : Sem., p. 177, l. 7 d'en bas) ; nº 21 (p. 177 : Sem., p. 172, l. 3 d'en bas) ; nº 24 b (p. 181 : Sem., p. 167, l. 9) ; nº 25 (p. 182 : Sem., p. 167, l. 18) ; nº 26 a (p. 182 : Sem., p. 175, l. 18) ; nº 29 b (p. 186 : Sem., p. 166, l. 1) ; nº 29 c (p. 186 : Sem., p. 166, l. 3) ; nº 30 a (p. 188 : Sem., p. 174, l. 1) ; nº 30 b (p. 188 : Sem., p. 174, l. 1) ; nº 30 c (p. 188 : Sem., p. 174, l. 3) ; nº 31 d (p. 190 : Sem., p. 170, l. 8) ; nº 31 e (p. 190 : Sem., p. 171, l. 11) ; nº 31 f (p. 191 : Sem., p. 172, l. 7) ; nº 31 g (p. 191 : Sem., p. 172, l. 15) ; nº 31 h (p. 191 : Sem., p. 169, l. 3) ; nº 31 i (p. 192 : Sem., p. 169, l. 5) ; nº 31 k (p. 192 : Sem., 169, l. 7) ; nº 31 l (p. 192

Sem., p. 168, l. 14); n° 32 f (p. 194 : Sem., p. 169, l. 17); n° 33 a (p. 195 : Sem., p. 168, l. 19) ; n° 33 b (p. 195 : Sem., p. 168, l. 16) ; n° 33 c (p. 195 : Sem., p. 175, l. 4 à partir du bas) ; n° 34 b (p. 196 : Sem., p. 176, l. 7) ; n° 35 c (p. 197 : Sem., p. 175, l. 13); n° 35 d (p. 197 : Sem., p. 175, l. 16); n° 36 a (p. 198 : Sem., p. 171, l. 2 et 170, l. 2 à partir du bas) ; n° 36 b (p. 198 : Sem., p. 170, l. 9) ; n° 36 c (p. 199 : Sem., p. 170, l. 13); n° 36 d (p. 199 : Sem., p. 171, l. 19); n° 36 e (p. 199 : Sem., p. 170, l. 3) ; n° 36 f (p. 199 : Sem., p. 171, l. 16) ; n° 37 b (p. 200 : Sem., p. 171, l. 16 d'en bas) ; n° 37 g (p. 201 : Sem., p. 171, l. 13); n° 38 b (p. 203 : Sem., p. 173, l. 15) ; n° 38 c (p. 203 : Sem., p. 173, l. 3 d'en bas) ; n° 38 d (p. 204 : Sem., p. 173, l. 16) ; n° 39 e (p. 206 : Sem., p. 168, l. 3 d'en bas) ; n° 39 l (p. 207 : Sem., p. 167, l. 5 d'en bas); n° 39 m (p. 207 : Sem., p. 167, l. 2, d'en bas) ; n° 39 n (p. 207 : Sem., p. 169, l. 15); n° 39 o (p. 207 : Sem., p. 170, l. 5); n° 39 p (p. 208 : Sem., p. 170, l. 7) ; n° 39 u (p. 209 : Sem., p. 176, l. 13) ; n° 39 v (p. 209 : Sem., p. 178, l. 13) ; n° 39 w (p. 209 : Sem., p. 18, l. 3 d'en bas) ; n° 39 x (p. 209 : Sem. p. 185, l. 7) ; n° 39 y (p. 209 : Sem., p. 185, l. 8) ; n° 39 z (p. 210 : Sem., p. 189, l. 2 d'en bas) (Extraits de deux à trois vers).

1850. — Graf. Aus dem zweiten Buch von Sadi's Bostân. (Probe einer Uebersetzung).

Z. D. M. G., IV, p. 119-122 (Contient notamment la traduction de l'anecdote : le cheval de Hatim).

1874. — Markham (R.). A général sketch of the history of Persia (London, in-8).

P. 154-157 : extrait du Gulistan.

1883. — Robinson (S.). Persian poetry for english readers (London).

Extr. du Boustan et du Gulistan (non mis dans le commerce).

1887. — Costello (Luisa). The Rose-garden of Persia. A series of translations from the persians poets (London, in-8).

Traductions en vers. Réédité en 1901 (Boston, 196 pages).

1887. — Hart (Jul.). Divan der persischen Poesie (Halle, in-12).

Extr. traduits en vers : Boustan (p. 98-112) ; Gulistan (p. 113).

1892. — Kanga (J. B. and Sk.). Gems of persian prose and poetry, containing the roses from the Gulistan, the flowers from the Bustan, etc. (Bombay, in-8).

Second ed. revised, **1893**.

1892. — Schlechta-Wssehrd. Moral-Philosophie des Morgenlandes (Leipzig).

Extraits traduits en vers allemands

1894. — Pizzi. Storia della poesia persiana (Turin, 2 vol. in-8). Vol. I, p. 317-324 (extr. du Boustan) ; p. 324-336 (extr. du Gulistan).

1906. — Hoceyne-Âzad. La roseraie du savoir, choix de quatrains mystiques tirés des meilleurs auteurs persans (Leyde et Paris, in-12)

Introd., p. XXII-XXXIII : quelques lignes au sujet du mysticisme modéré de Saadi et citation du Boustan (histoire de Touklah, cf. trad. Barbier de Meynard, p. 39) ; p. 116, citation du Boustan (Jésus et le pécheur repentant, cf. *ibid*., p. 188) ; autres citations sous les nos 133, 167, 170, 272, 288, 354, 376, 436.

1906. — Sadi's Scroll of wisdom, edited by L. Cranmer Byng and S. A. Kapadia, with introduction by Arthur N. Wollaston (London, 63 pages. Coll. Wisdom of the East).

Réédité en 1908 (New-York).

1909. — Hoceyne-Âzad. L'aube de l'espérance, choix de poésies tirées des meilleurs auteurs persans (Leyde et Paris, in-12).

P. XI et 244 (quelques lignes sur la prosodie de Saadi) ; citations du Boustan : p. 29 (Bayazid de Bistam, cf. Barbier de Meynard, Boustan, p. 183) ; p. 163 (la boutique peu achalandée, cf. Barbier de Meynard, p. 107) ; p. 165 (l'homme généreux et le débiteur insolvable, cf. Barbier de Meynard, p. 109).

L'ouvrage de Ruckert et Platen : Eingang von Iskendernâmeh aus dem Persischen des Nisami, contient un essai de traduction de l'historiette n° 174 du Boustan

BIOGRAPHES ORIENTAUX DE SAADI

Ibn Batoutah. Voyages (trad. Defrémery et Sanguinetti, II, p. 87).

Dawlatchah. The Tadhkiratu' sh-shu'ara (« Memoirs of the poets ») edited... by E.-G. Browne (Persian historical texts, vol. I, London, 1901) (Compte rendu, J. A., 1904, IV, p. 186).

Dawlatchah parle successivement des études et des voyages de Saadi ; des légendes qui prirent naissance à son sujet ; des anecdotes relatives à sa vieillesse ; il apprécie sommairement ses œuvres.

Chardin (Voyages, éd. Langlès, V, p. 56) donne en note un fragment de Dawlatchah librement traduit. Ross l'utilise dans la préface de sa traduction du Gulistan (p. 29). Une partie de sa biographie de Saadi est traduite par Graf (Rosengarten, p. 229) et par N. Bland (The Atesh Kedah, appendice). « Dawlatchah, dont le récit est reproduit par Hadji Lutf Ali Beg » (Defrémery, trad. du Gulistan, préface, p. XXI).

Djami. Kitâb nefehât eluns (trad. Sacy, in Notices et extraits des mss., XII, p. 287 et suiv.) (Le texte persan édité par Abd el Hamid et Kabir-Ahmed, Calcutta, 1859).

Assez courte notice, mentionnant les voyages de Saadi, ses études et les légendes qui se formèrent à son sujet.

Djami. Beharistan (éd. et trad. Schlechta, Vienne, 1846, p. 115 de la trad.).

Quelques lignes au sujet du nom et de la célébrité de Saadi.

Hamd'ullah Mustawfi of Qazwin. Biographies of persian poets, contained in chapter V, section 6 of the Tarikh-i-guzida, or « Select History »... translated by E.-G. Browne (J. R. A. S., octobre 1900 et janvier 1901).

A) P. 35, n° 36 : courte biographie de Saadi. *B*) P. 69, n° 84 courte biographie de Humamu'd-Din de Tabriz (ses rapports avec Saadi). *C*) P. 26 n° 24 : parodie d'un poème de Saadi par Jamalu'd-Din Kashi.

Luthf Ali Beg. The Atesh Kedah, or fire temple... now first

edited... by N. Bland. London, 1844 (et : Account of the Atesh Kedah... by N. Bland, p. 25).

Courte appréciation littéraire, dont ce trait : « Mon maître, Mir Sayid Ali Mouchtaq, avait coutume de surnommer Saadi : le rossignol aux mille chants, désirant exprimer ainsi que Saadi, en tous genres de poésie, avait réalisé la perfection. » Anecdote sur Saadi et Imami de Hérat ; trait de la vieillesse de Saadi ; légende sur Saadi ; repartie de Saadi à Houmam de Tabriz. Une partie de cette biographie se trouve traduite par Eastwick (trad. du Gulistan, introd.).

Tarikh-i Firishta (Ed. Briggs, Bombay, 1831, I, p. 137).

Zia-i-Barani, Tarikh-i-Firouz Chah (éd. Ahmad Khan, Calcutta, 1862), p. 175 et suiv. ; 199 et 359.

En outre, la Khizana-i-amirah de *Azad Housaini* contient une biographie de Saadi. Une notice assez longue sur Saadi se trouve dans le Tazkarah-i-dilkoucha (biographies des poètes persans) de *Ali Akbar de Chiraz Bismil* (H. 1237-40) occupant les folios 12 *b*-24 *b* du manuscrit qui appartenait à Houtum-Schindler (cf. E.-G. Browne, The persian manuscripts of the late Sir Albert Houtum-Schindler, J. R. A. S., octobre 1917, p. 681). Ross, dans sa traduction du Gulistan, analyse un passage de la Khoulasat el-achâr (relations entre Saadi, Jalal ed Din et Nizari). Defrémery, dans sa traduction du Gulistan (introd., p. XXXVIII et XXXIX), cite un passage d'Ahmed Razi, Haft Iqlim (B. N., ms. 17, Brueix, fol. 79 et suiv.) et de Housain el Harawi (B. N., ms. 250, fol. 79 v°).

SAADI ET LES ORIENTALISTES

1673 — Les beautez de la Perse, ou ce qu'il y a de plus curieux dans ce royaume... par le sieur A. D. D. V. (Vendomois) (Paris, in-8).

L'auteur, A. Deslandes-Douliers, mentionne, à propos de Chiraz, Saadi et son tombeau (p. 70).

1697 — D'Herbelot. Bibliothèque orientale (art. Saadi).

1783. — J. Friedel. Fragmente über die Literaturgeschichte der Perser, nach dem Lateinischen des Baron Rewitzki von Rewissen mit Anmerkungen und dem Leben des persischen Dichters Sadi (Vienne, in-8).

1805. — Rousseau (S.). Flowers of persian literature (London, in-4).

P. 25 : notice sur Saadi.

1806. — Richardson. A dictionary persian, arabic and english (new ed.), introd., p. LXXXV, col. 2, n°s 86, 87, 88.

1807. — Scott Waring. A tour to Sheeraz (London, in-4).

Sur Saadi : 2e partie, chap. II-V, *passim*.

1810. — Relation de Dourry efendy... traduite du turc (Paris, in-12).

P. 116-118 : mention de Saadi et de son tombeau.

1811. — L. Langlès. Notice de la vie et des ouvrages de Sa'dy, que j'ai insérée avec différents extraits de son Gulistan, t. II, p. 473 ; t. III, p. 48 et suiv., etc., du Magasin Encyclopédique.

(Se trouve dans l'édition des Voyages de Chardin donnée par Langlès en 1811, t. V, p. 56.)

Kholmogorow (cf. *infra*, 1865) en cite (p. 145) un passage relatif à la popularité de Saadi en Perse, depuis Chardin : « ... Parmi les ouvrages que Askêry-Khan, ambassadeur de Fatahh-Alychâh près la cour de France, a apportés avec lui, les dyvâns de Hhâfiz et de Sâdy occupent la première place. »

1814. — A. Jourdain. La Perse, ou tableau de l'histoire, du gouvernement, de la religion de cet empire (Paris, 5 vol. in-18).

(Appréciation sur Saadi : t. V, p. 193 et suiv.)

1818. — J. von Hammer. Geschichte der schöne Redekunst Persiens in einer Bluthenlese aus 200 persischen Dichtern (Vienne, in-4).

P. 205 : notice sur Saadi et quelques extraits traduits en allemand.

1821. — Tholuck (Fr.). Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica (Berlin, in-12).

P. 14 : déclare avoir utilisé le chapitre III du Boustan et le commentaire de Sourouri ; p. 222 : cite, avec le commentaire de Sourouri, un passage du Boustan (dont le texte figure à l'appendice, p. 23, et correspond à la trad. B. de Meynard, p. 161 : « Les sentiers de la raison, etc. »).

1821. — A. Jaubert. Voyage en Arménie et en Perse (Paris, in-8).

Sur Saadi : pp. 224 et 293.

1821. — W. Ouseley. Travels in various countries of the East (London, 2 vol. in-8).

Sur Saadi, t. II, p. 10 et 30, notamment : « Par les Persans en général, mais principalement par ceux de Chiraz, Saadi est emphatiquement nommé : le Cheikh, son nom étant rarement proféré. »

1822. — Garcin de Tassy. Coup d'œil sur la littérature orientale (Paris, in-8).

P. 8 : Une citation du Boustan.

1823. — N. Perrin. La Perse (Paris, 7 vol. petit in-12).

Notice sur Saadi : t. VI, pp. 109-117.

1825. — S. de Sacy. Article sur Saadi (Biographie universelle de Michaud, t. XXXIX, p. 402-403, Paris et Leipzig).

1825. — F. M. de Beaumont. Beautés de l'histoire de la Perse... à l'usage de la jeunesse (Paris, 2 vol. in-18).

T. II, p. 55 : « Vie, maximes et fragmens de poésie de Sadi. »

1828. — An analysis of the Arabic quotations which occur in the Gulistan of Sadi with Persian illustrations of the same and remarks on arabic grammar..., by Lieut. M. J. Rowlandson (Madras, in-4).

1833. — J. von Hammer. Essai sur la langue et la littérature persanes (J. A., XII, p. 20-52).

Allusion à Saadi, p. 39.

1837. — Histoire des sultans Mamlouks de l'Egypte... par Makrizi. traduite... par M. Quatremère (Paris, in-8, 4 parties).

Cite en note, t. I, p. 8 des images tirées de Saadi.

1839. — Garcin de Tassy. Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani (Paris, 2 vol. in-8).

1re éd., t. I, p. 434; 2e éd., t. II, p. 2-4.

1841. — L. Dubeux. La Perse (Paris, in-8).

(Notice sur Saadi, p. 444-450, inspirée de l'article de S. de Sacy, 1825.)

1842. — G. Flügel. Article sur Saadi (Encyclop. Ersch et Gruber, Leipzig, sect. III, 16e part., p. 492).

1843. — Loiseleur-Deslongchamps. Notice sur le Gulistan et la vie et les écrits de Saadi (Préface à la trad. du Gulistan par Gaudin, rééditée, Panthéon littéraire, p. 551-621; cf.: Traductions du Gulistan, sub ann. 1789).

1843.— Anonyme. Lebens und Landschaftsbilder aus dem Orient (Art. paru dans la revue: Das Ausland, p. 301).

1843. — Garcin de Tassy. Saadi, poète persan, auteur des premières poésies en hindoustani (J. A., 1843, I, p. 5 et suiv.; II, p. 365 et suiv.; cf. *infrà*: années 1844 (Newbold), 1852 (Sprenger), 1853 (G. de Tassy et Bland).

1844. — Newbold. Lettre à Garcin de Tassy, au sujet de sa notice intitulée: Saadi, auteur des premières poésies hindoustanies (J. A., II, p. 361 et suiv.).

1846 — Gore Ouseley. Biographical notices of persian poets, with critical and explanatory remarks (London, in-8).

(Biographie de Saadi: p. 5-22.)

Compte rendu de J. Mohl (J. A, 1848, XII, p. 138): « Achevé après la mort de l'auteur par M. Reynolds... L'ouvrage, quoique fragmentaire, est une addition agréable et utile à nos connaissances sur la littérature persane. »

1851. — K. H. Graf. Die Moral des persischen Dichters Sadi.

(Iéna. Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, in Verbindung mit der theologischen Gesellschaft zu Strasburg, herausgegeben von Dr. Eduard Reuss und Dr. Ed. Kunitz. III, p. 141-194.)

Article important et consciencieux. Graf cherche à indiquer, par des citations de Saadi, « les points principaux qui donnent à sa morale une place dans l'histoire des mœurs ». Il étudie d'abord sa morale religieuse (fatalisme, nécessité de l'effort humain, but de cet

effort, joies de la vie mystique, faux soufis), puis, plus brièvement, sa morale sociale (richesse et pauvreté, avantages de la modération et de la resignation au sort, bienfaisance, devoirs du prince, comment se conduire dans le monde).

1852. — Sprenger. Has Sa'di of Shiraz written Rekhtah verses? (Journal of the Asiatic Society of Bengal, p. 513 et suiv.).

1853. — Garcin de Tassy. Réponse à M. Sprenger (J. A., II, p. 369-371).

1853. — N. Bland. Lettre à M. Garcin de Tassy, sur Mas'oud, poète persan et hindoui (J. A., II, p. 356 et suiv.).

1856. — Barbier de Meynard. Lettre à M. Reinaud (J. A., VII, p. 268).

1856. — Garcin de Tassy. La poésie philosophique et religieuse chez les Persans (Revue contemporaine, t. XXIV, 93e livraison).

Allusion à Saadi, p. 6 du tirage à part.

1857. — Champollion-Figeac. Histoire de la Perse (Lagny, in-8).

Notice sur Saadi, p. 184-186.

1859. — Le Bostan, poème moral de Saadi. Analyse et extraits, par M. Garcin de Tassy (Paris, in-8).

(Article paru dans la Revue orientale et américaine ; contient la traduction en français d'une partie de la préface du poème et de onze historiettes tirées des quatre premiers livres).

1859. — Defrémery. Note sur quelques imitations du Boustan.

Parue dans la Correspondance littéraire de juin ; contient une traduction de l'historiette : « la faute d'Abraham » (cf. trad. Barbier de Meynard, p. 101).

1860. — Sélim Munshi Mohammed. Mo'in al alfaz. A persian vocabulary to the Gulistan, Bostan, etc. (Bombay, 1277, in-8, 60 et 14 pages).

1861. — Barbier de Meynard. Dictionnaire de la Perse (Paris, in-8, art. Schiraz).

1863. — Defrémery. Article « Sadi » (Dr Hœfer, Nouvelle biographie générale, Paris, in 8, t. XLII).

1865. — Gobineau. Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale (Paris, in-8, 3e éd. 1900).

P. 74 : Allusion à la vie agitée de Saadi

1865. — Kholmogorow. Cheik Moslihuddin Saadi Chirazi (148 pages).

Publié dans : Gelehrte Denkschriften der Kasaner Universität, 1865, p. 525 et suiv. ; réimprimé en 1867, Cazan, Typographie universitaire (en russe).

Se divise en deux parties : 1° une courte biographie de Saadi ; 2° une série d'extraits (texte persan et trad. en russe) accompagnée de quelques mots sur chacune des œuvres. Après quelques généralités sur l'Islam en général et la Perse en particulier, K. traduit partiellement la biographie de Saadi par Dawlatchah. Suivent quelques citations des qacidas persanes (p. 18-23), des tayibât (p. 25), du Boustan (*ibid.*) et du Gulistan (p. 27). Puis il revient à la biographie de Saadi : suite des passages de ses œuvres qui s'y rapportent, mais tout cela cité pêle-mêle, commençant par l'énumération des voyages du poète pour aboutir aux anecdotes sur son enfance (p. 30-64), le texte persan alternant avec la trad. russe. (K. déclare avoir emprunté ses citations à l'édition de Mohammed Taki, Tabriz, et à celle de Téhéran, toutes deux de 1854-1271). Vient ensuite la seconde partie de l'ouvrage, c'est-à-dire l'analyse sommaire de chaque œuvre avec extraits : risalahs (p. 65), Gulistan (p. 68, citations du chap. III), Boustan (p. 88), tarjiyât (p. 127), marathî (p. 128), moulamma'ât (p. 130), qacidas arabes (p. 133), ghazals, quatrains et vers isolés (p. 136-145). Travail sans portée générale, à peu près insignifiant au point de vue critique, suffisant néanmoins à donner une idée sommaire de Saadi.

1868. — Ethe. Der çufismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie, vorzugsweise Dschelâleddîn Rûmî.

(Habilitationsrede, gehalten an der königl. Ludwig-Maximilians-Universität München, 14 Juli. Recueilli dans : Morgenländische Studien, du même, Leipzig, 1870, p. 95 et suiv.). Une page d'appréciation sur Saadi, comparé à Hafiz et Jalal ed Din Roumi.

1869. — Terjumeh-i-ahwâl-i-khâjeh Hâfiz Chirâzî (Constantinople, Imp. de l'Ecole de Médecine, 15 pages in-12).

(Biographie de Hafiz par Derwich Abdullah, trad. en turc et publiée par Hadji Aarif Djevri Efendi, de l'ordre des Qâdiris, suivie du commentaire de différents distiques du célèbre poète et d'une notice sur *Saadi.*)

(Signalé J. A., 1871, XVIII, p. 137.)

1871. — Bacher. Sadi-Studien (Z. D. M. G., XXX, p. 81-106). (Vue d'ensemble sur l'œuvre de Saadi.)

1871. — Bacher. Nizâmi's Leben und Werke (Leipzig, in-8). P. 57-58 : Saadi et Nizâmi.

1874. — R. Markham. A general sketch of the history of Persia (London, in-8).
P. 153 : Notice sur Saadi.

1877. — Barbier de Meynard. La poésie en Perse (Paris, in-18).
(Quelques lignes sur Saadi, p. 74.)

1881. — Nève. Le poète Saadi (Louvain, in-8, brochure).
(Courte vue d'ensemble sur la vie et l'œuvre de Saadi.)

1885. — Encyclopædia britannica, 9e éd. ; vol. XVIII, art. Persia, p. 655-660 (H. Ethe, Modern persian literature) ; vol. I, p. XX-142-143 (art. du même).

1886. — A glossary of words occuring in the Gulistan (chap. VIII), with pronounciation of each word in english (Bombay, Educ. soc., in-8).

1887. — Pizzi (Italo). Manuale di letteratura persiana (Milan, in-18).
P. 139-150 : Notice sur Saadi et citations.

1887. — Arbuthnot. Persian portraits, a sketch of persian history, literature and politic (London, in-8, 176 pages).
(Courte note sur Saadi, p. 55-57.)

1888. — Ethé. Die mystiche, didaktische und lyrische Poesie und das spatere Schrifttum der Perser (p. 31-37 sur Saadi).
(Hambourg. Sammlung gemeinverstandlicher wissenschaftlicher Vortrage, herausgegeben von Rud. Virchow und Franz von Holtzendorff, neue Folge, III, Heft 53.)

1890. — W. A. Clouston. Flowers from a persian garden and others essays (London).
(Notice consciencieuse.)

1890. — Ed. Montagne. Légendes de la Perse (Paris, in-12).
P. 303 et suiv. : notice sur Saadi. Cf. l'article justement sévère de R. Basset : « Légendes de Perse » dans la Revue des traditions populaires, août 1891, article recueilli dans « Mélanges africains et orientaux » (Paris, 1915).

1891. — Italo Pizzi. Saadi (art. paru dans : Giornale Soc. asiat. italiana, IV, p. 196-217).

1891. — Sardar (Munshi). Notes on Gulistan, chapter III (Bombay, Educ. soc. Press).

1892. — Khurasani. Modern persian idioms and proverbs (part.

III. The lives of Firdosi, Saadi, etc. (Bombay, in-8, 64 pages. A l'usage des étudiants. Texte persan et trad. en anglais).

1892. — R. Basset. Mélanges africains et orientaux : Contes persans.

(Article paru en 1892 dans la Revue des traditions populaires, p. 639 : la note 3 cite des éditions de Saadi.)

1892. — Curzon (G. N.). Persia and the persian question (London, 2 vol. in-8).

Index, s. v. : Sadi.

1893. — Reed (Elizabeth). Persian literature (Chicago, in-8). Cf. *index*, s. v. Sa'di.

1893. — Huart (Cl.). L'ode arabe d'Ochkonwân (Rev. sémitique).

P. 10 du tirage à part : allusion aux « magnifiques qaçîdahs arabes de Sa'di. »

1894. — Beale. Oriental biographical Dictionary (2e éd.).

P. 339 : art. sur Saadi.

1894. — Italo Pizzi. Storia della poesia persiana (Turin, 2 vol. in-8).

(Notice, t. I, p. 287-302.)

1894. — F. H. Tyrrell. Persian poets and english translators.

(Article paru in Calcutta Review, t. 98, p. 205 et suiv.)

1896. — Geiger et Kuhn. Grundriss der iranischen Philologie (Strasbourg, t. II, *index*, s. v. Sa'di).

1897. — Chauvin. Bibliographie des ouvrages arabes (Liège, in-8).

Signale (t. II) des analogies entre : Calila et Dimna et Gulistan (p. 82, n° 2 ; p. 83, n° 5 ; p. 119, n° 104 ; p. 127, n° 131) ; Calila et Dimna et Boustan (p. 109, n° 73 ; p. 115, n° 89 ; p. 181, n° 110) ; Recueil de Lucanor et Gulistan (p. 150, n° 10) ; Soulwân-el-moutâ et Boustan (p. 187) ; Fâkihat-el-houlafa et Gulistan (p. 190, n° 3 ; p. 198, n° 33 ; p. 201, n° 47) ; et t. VIII, p. 179, n° 211 et 212, analogie entre un conte des Quarante vizirs et le Boustan.

1897. — A. Jackson. Firdausî, Hâfiz, Jalâl ad-din Rûmî, Jâmî, Nizâmî, Sa'dî (New-York, Library of the world's best literature).

1900. — S. Jensen. Sadi.

(Article paru dans : For Kirke og Kultur, p. 593-603.)

1901. — Philipp (Carl). Beiträge zur Darstellung des persischen

Lebens nach Muslih-uddin Sa'di (1re partie seule parue) (Dissertation, Halle, 41 pages in-8).

1902. — Cl. Huart. Littérature arabe (Paris, in-8).
(P. 112, quelques lignes sur les qacidas arabes.)

1904. — Barbier de Meynard. Scènes de la vie persane (J. A., IV, p. 176 : allusion à Saadi).

1905. — E.-G. Browne. Nasir-i-Khusraw (J. R. A. S., avril). Tirage à part, p. 1 : allusion à la popularité de Saadi.

1906. — Paul Horn. Persische Litteratur (Or. Litt. Teubner). P. 252 (biographie, Boustan et Gulistan) ; p. 257 (« erotica ») (Très sommaire, mais judicieux).

1906. — E.-G. Browne. A literary history of Persia from Firdausi to Saadi (London, 2 vol. in-8).
(De premier ordre. Les dernières pages du tome II contiennent une vue d'ensemble sur la vie et l'œuvre de Saadi.)

1906. — Jackson (A. V. W.). Persia past and present. (New-York, in-8).
P. 333-335 : Notice sur Saadi (avec photographie de son tombeau).

1907. — Nicholson (R. A.). A literary history of the Arabs (London, in-8).
Introd. p. 11 : « Modern culture can appreciate Firdawsi, 'Umar Khayyam, *Sa'di*, and Hafiz : their large humanity touches us at many points ».

1907. — Ranking (G. S. A.). Note on Book I of the Gulistan, story 17 (J. R. A. S., p. 168).

1907. — R. Basset. Bulletin des périodiques de l'Islam (1903-1907) (Saadi cité, à propos d'un article inséré dans : The Athenaeum, du 5 décembre 1903.)

1908. — A. Krymskij. Histoire de la Perse, de sa littérature et de la théosophie des derviches (Moscou, in-8) (en russe).

1910. — Claud Field. Persian literature (New-York, in-12) (Notice sur Saadi, p. 192-212.)

1913. — Encyclopédie de l'Islam (Paris et Leyde (Art. Gulistân et Bostân, par Cl. Huart.)

1914. — Cl. Huart. Le ghazel heptaglotte d'Abou Ishaq Halladj (J. A., IV, p. 636 : allusion au poème polyglotte de Saadi).

Cf. en outre les travaux cités d'autre part de : J. Ross, Essay on Sadi's life and genious (introd. à la trad. du Gulistan, London, 1823) (vieilli) ; K. H. Graf, Remarques jointes à ses trad. du Gulistan (1846) et du Boustan (1850) ; Eastwick (introd. à sa trad. du Gulistan, 1852) ; Defrémery (introd. à sa trad. du Gulistan, 1858) (clair et documenté) ; W. Bacher, Beiträge zu Sa'di's Biographie (introd. à : Sa'di's Aphorismen und Sinngedichte, 1879) ; Barbier de Meynard (introd. à sa trad du Boustan, 1880) (clair et précis) ; E. A. Bayer (introd. à : Sa'di's politische Gedichte übersetzt von F. Rückert, 1894) ; K. M. Jhaveri, Life of Sadi (introd. à : Translation of Saadi's Tayyabhat, 1894).

APPENDICE

SAADI ET LES LITTERATEURS (1)

XVII° siècle.

La Fontaine. — Emprunt : l'historiette XVI du livre II du Gulistan est la source de la fable de La Fontaine : Le songe d'un habitant du Mongol (Fables, XI, 4). Selon Walckenaer, La Fontaine l'avait connue par la traduction d'A. du Ryer (Œuvres de La Fontaine, éd. Lefèvre, 1827, II, p. 245, n.). On trouvera l'historiette de Saadi dans la trad. de Defrémery (Gulistan, p. 115 et 116, n. 1).

Analogies : Defrémery (*op. cit.*, p. 57, n. 2) rapproche l'hist. I, 16 du Gulistan de la fable : Les oreilles du lièvre (Fables, V, 4) ; ce passage (Gulistan, p. 58, n. 1) : « Il y a sur mer des profits sans nombre, etc. » lui rappelle ces vers (Fables, IV, 2) : « La mer promet monts et merveilles, etc. » ; enfin (Gulistan, p. 213, n.) il signale l'analogie manifeste entre l'hist. IV, 11 du Gulistan et la fable : L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits (Fables, II, 13).

Cet emprunt et la première de ces analogies (Les oreilles du lièvre) se trouvent également notés par Chauvin (Bibliographie des ouvrages arabes, t. II, p. 139).

Senecé (1643-1737). — Auteur d'une fable : Le poète donné aux chiens, nouvelle persane, tirée du Gulistan de Saadi (Œuvres posthumes de Senecé, Bibl. elzévirienne Jannet, p. 175), fable reproduite en note par Defrémery (Gulistan, p. 212, IV, 10). Defrémery note une analogie entre la même historiette du Gulistan et l'une des Historiettes de Tallemant des Reaux (éd. Monmerqué, X, p. 165).

(1) Bien qu'il s'y rattache plus logiquement, cet appendice ne figure pas dans la conclusion de l'*Essai sur le poète Saadi* ; on a craint d'en alourdir le ton par une suite de citations disparates. Celles-ci, par contre, ne constituent pas à proprement parler une bibliographie et possèdent seulement la valeur d'exemples isolés qui tendent à prouver la célébrité de Saadi en Europe ; une bibliographie digne de ce nom se doit d'être complète et, d'autre part, la question n'offre pas un intérêt tel que l'on se condamne à relever minutieusement, chez tous les auteurs européens, les passages relatifs à Saadi.

XVIIIe siècle.

Diderot. — Le Gulistan (éd. Assézat et Tourneux, Paris, 1875, t. IV).

Voltaire. — Œuvres complètes (Paris, 1897, 46 vol., t. XXXV, p. 400-401) ; dans une lettre à Formey, rédacteur de la « Bibliothèque impartiale », lettre datée de Postdam, 5 juin 1752, parle d'une prétendue traduction de « grands passages du poète persan Sady » qu'il aurait composée : « Vous me direz : Est-ce que vous entendez le persan, pour traduire Sady ? Je vous jure, Monsieur, que je n'entends pas un mot de persan ; mais j'ai traduit Sady comme La Motte avait traduit Homère. »

Defrémery (Gulistan, p. 54, I, 15) rapproche de ce passage du Gulistan : « Quand bien même le Guèbre attiserait le feu sacré pendant cent ans, s'il y vient à tomber un seul instant, il y sera consumé » ces vers de Voltaire (Œuvres, éd. Beuchot, t. XIII, p. 408) :

Qu'un Perse ait conservé le feu sacré cent ans,
Le pauvre homme est brûlé quand il tombe dedans.

Saint-Lambert. — Contes, pièces fugitives, traduites des Fables orientales de Saadi (Paris, 1772, in-8, réimprimé l'année suivante à Amsterdam, c'est-à-dire Paris, à la suite de : Les Saisons, poème, cinquième édition). C'est en réalité une « imitation originale » de Saadi.

Le Bailly. — Analogies signalées par Defrémery : Gulistan, p. 66, n., et Fables, I, 13 ; Gulistan, p. 329, n. 3 et Fables nouvelles, I, 13 (citée en note).

Mme Roland. — Mémoires (Bibliothèque des Mémoires du XVIII siècle, éd. Barrière, Paris, 1878, t. VIII, p. 331) : « Je me rappelai le conte de Saadi, qui nous peint un vieillard las des hommes, rebuté de leurs passions, retiré dans une forêt où il s'était fait une habitation, dont il animait le séjour par quelques animaux qui payaient ses soins du témoignage affectueux d'une reconnaissance à laquelle il s'était borné, faute d'en trouver autant chez ses semblables ».

Lettres (éd. Perroud, Paris, 2 vol., 1900-1902, n° 78, p. 244, lettre à Bosc, 5 mai 1783) : « Vous n'êtes certainement pas de ceux que le poète Saadi a dit ne savoir même s'enquérir. »

Lettres (éd. Perroud, nouvelle série, t. I, Paris, 1913, p. 227, lettre à Sophie Camut) : « Coiffée de ma misanthropie, je répète d'un ton doctoral les maximes de Saadi : les agréments des cours

font presque des vices dans les sages ; conservez vos sentiments, faites le bien et laissez les facéties aux courtisans. »

Fréron. — Emprunte le nom de Saadi pour écrire une vie satirique de Voltaire (cf. Barthélemy, Les confessions de Fréron, Paris, 1876, in-18, Charpentier, app. I, p. 355-364).

Blanchet (Abbé). — Apologues et contes orientaux (Paris, 1774, in-8°).

Utilise le Gulistan dans : l'apologue VI (p. 15-16 : la cour de Perse) ; l'apologue X (p. 25-26 : le derviche insulté) ; l'apologue XII (p. 28 : l'Arabe affamé) ; la maxime citée à la suite de l'apologue XIV (p. 31 : les amis et l'argent) ; le conte II (p. 44-53 : moyens de ressusciter les morts). Dans une note de la p. 25, Blanchet déclare qu'il a pris l'idée de l'apologue X et du conte II « dans un petit livre assez mal fait qui a pour titre : Gulistan ou l'empire des roses, chez Prault père, 1737 », mais que, lorsqu'il cite le Gulistan « ce n'est point d'après cette prétendue traduction où l'on a mêlé beaucoup de choses qui ne sont point du poète Sadi (*sic*) ». Il ajoute qu'il se sert toujours de la traduction latine de Gentius (Cf. Traductions du Gulistan, année 1704).

Herder. — D'après Bayer (Saadi's politische Gedichte, übersetzt von F. Rückert, 1894, p. 48), aurait utilisé la traduction du Gulistan par Gentius (1651) pour son « Sadi's Rosenthal ».

XIXe siècle.

Pignotti. — Dans la 23e de ses fables (Poésies, Florence, 1812), donne une imitation en vers italiens de l'apologue de la perle (Cf. Boustan, trad. Barbier de Meynard, p. 181).

La Chabeaussière. — Apologues moraux de Saady, imités par La Chabeaussière (Paris, 1814, in-8).

Goethe. — Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des Westöstlichen Divans (Ed. de la Société Goethe, Weimar, 1888, t. VII) : p. 61 (Biographie de Saadi), p. 69 (ses caractéristiques), p. 147 (anecdotes sur sa vie).

(Pour le Westöstliche Divan, cf. même éd., t. VI, p. 78.)

En outre, dans les Annales faisant suite à ses Mémoires (Dichtung und Wahrheit), Goethe rappelle qu'il mit en tête des derniers chapitres du « Diwan oriental et occidental » une notice détaillée du caractère et des productions des sept principaux poètes de Perse. (D'après Bayer, Saadis politische Gedichte, übersetzt von F. Rückert, 1894, p. 48, Goethe aurait utilisé la traduction de Gentius. Cf. : Traductions du Gulistan, année 1651.)

(Sur Goethe et la Perse, cf. Westend, Goethe und Persien, Goethe-Jahrbuch, 1906, p. 270.)

Ruckert. — Son « Poetisches Tagebuch 1850-1866 » (publié par sa sœur Maria Rückert, Francfort-s/-Mein, 1888) contient une pièce de huit vers sur Saadi, datée du 9 octobre 1851 (Citée Bayer, *op. cit.*, p. 146).

V. Hugo. — Les Orientales (IX, la captive) : Hugo prétend avoir emprunté à Saadi l'épigraphe de cette pièce : « On entendait le chant des oiseaux, aussi harmonieux que la poésie. »

Les Orientales (n° XLI), épigraphe : « Je lui dis : La rose du jardin, comme tu sais, dure peu ; et la saison des roses est bien vite écoulée. » (Cf. Gulistan, trad. Defrémery, p. 15 : « Je lui dis : Comme tu le sais, il n'y a point de durée pour la rose du jardin, il n'y a pas la moindre fidélité dans les promesses du parterre de fleurs ».)

Légende des siècles (le roi de Perse), le vers :

« Comme autrefois Hafiz, comme à présent Sadi ».

(Il faudrait, pour la vérité historique : « Comme à présent Hafiz, comme autrefois Sadi. »)

Balzac. — Le lys dans la vallée (Paris, 1878, in-12) : « Vous comprendrez cette délicieuse correspondance par le détail d'un bouquet, comme d'après un fragment de poésie vous comprendriez Saadi. »

La fille aux yeux d'or (Paris, 1876, in-12, p. 328) : « Ce fut un poème oriental où rayonnait le soleil que Saadi, Hafiz ont mis dans leurs bondissantes strophes. Seulement, ni le rythme de Saadi, ni celui de Pindare n'auraient exprimé l'extase pleine de confusion et la stupeur dont cette délicieuse fille fut saisie, quand cessa l'erreur dans laquelle une main de fer la faisait vivre. »

A. de Musset. — Mélanges de littérature et de critique (Paris, 1867, in-12, p. 269, art. sur les poésies de Jean-Paul), attribue à Saadi cette pensée : « Ne vous attachez point à la surface des hommes et creusez quand vous voudrez trouver : le talent se cache toujours. Ne voyez-vous pas que la perle demeure ensevelie au fond de l'océan, tandis que les cadavres remontent à la surface des flots. »

Mme Desbordes-Valmore. — Poésies inédites (publiées par G. Revilliod, Paris, Dentu, 1860, 1re division : Amour). Les trois premiers vers de la pièce connue : Les roses de Saadi :

J'ai voulu ce matin te rapporter des roses,
Mais j'en avais tant pris dans mes ceintures closes
Que les nœuds trop serrés n'ont pu les contenir

semblent nettement inspirés par ce passage du Gulistan (cité d'a-

près la trad. de Defrémery, postérieure à Mme D.-V., p. 5) : « J'avais dans l'esprit que, quand j'arriverais au rosier, je remplirais de roses le pan de ma robe, pour en faire présent à mes camarades. Lorsque je fus arrivé, l'odeur des roses m'enivra tellement que le pan de ma robe m'échappa de la main » (Cf. Sainte-Beuve, Causeries du lundi, t. XIV, p. 466).

Même morceau, en prose, dans une lettre de Mme D.-V. adressée à Sainte-Beuve, le 22 février 1848 (publiée par Spoelberch de Lovenjoul, Sainte-Beuve inconnu, Paris, 1901, p. 227) ; le thème diffère légèrement.

Enfin Mme D.-V. cite Saadi dans une préface (Cf. Sainte-Beuve, Nouveaux lundis, t. XII, p. 197 et t. XIII, p. 121).

E. Renan. — J. A., 1880, XVI, p. 30 : « Saadi est vraiment un des nôtres. Son inaltérable bon sens, le charme et l'esprit qui animent ses narrations, le ton de raillerie indulgente avec lequel il censure les vices et les travers de l'humanité, tous ces mérites, si rares en Orient, nous le rendent cher. On croit lire un moraliste latin ou un railleur du XVIe siècle. »

Lettre inédite (Ms. n° 9 de la Bibliothèque de Quimper) : « Paris, 17 janvier 1867 Monsieur, l'ouvrage dont vous m'avez envoyé un spécimen est un exemplaire du Gulistan de Sadi (*sic*), l'ouvrage le plus célèbre de la littérature persane. Vous savez que le Persan s'écrit avec le caractère arabe. Le Gulistan a été imprimé et traduit ; les manuscrits n'en sont point rares. Comme l'exemplaire que vous possédez ne paraît pas avoir un grand mérite calligraphique, on ne peut pas dire qu'il ait un grand prix. Il faudrait cependant, pour se prononcer avec assurance à cet égard, en faire une collation suivie, pour voir s'il est correct et s'il offre de bonnes leçons. Agréez etc. ». — L'autographe de Renan se trouve en tête du ms. ; le destinataire est inconnu. Sur la couverture cartonnée du ms. est collée une note écrite à la main : « Manuscrit arabe plustôt que persant qui doit être curieux et interessant pour avoir été porté de si loing d'Agra ». (Renseignement obligeamment fourni par M. Le Guyader, conservateur de la Bibliothèque de Quimper).

Lafcadio Hearn. — Feuilles éparses de littératures étranges, Histoires reconstruites d'après les livres des Anvari-Soheili,... Gulistan, etc... (trad. de l'anglais par Marc Logé, Paris, in-12).

Adaptation de l'histoire I, 4 du Gulistan (trad. Defrémery, p. 30-36.)

E. Manuel. — Sa pièce de vers : La prière (Poésies du foyer et de l'école) est une adaptation de l'histoire II, 7 du Gulistan (trad. Defrémery, p. 107).

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME

CHAPITRE PREMIER. — La vie.

CHAPITRE II. — **Les œuvres et l'édition de Calcutta.**

DEUXIÈME PARTIE

LE PENSEUR

CHAPITRE PREMIER. — **L'homme social.**

CHAPITRE II. — **L'honnête homme.**

CHAPITRE III. — **L'homme de Dieu.**

TROISIÈME PARTIE

L'ARTISTE

CHAPITRE PREMIER. — Les procédés de composition.

CHAPITRE II. — Les grands thèmes poétiques.

CHAPITRE III. — L'observation du monde extérieur.

CHAPITRE IV. — Les moyens d'expression.

CONCLUSION

QUATRIEME PARTIE

BIBLIOGRAPHIE

Imp. J. Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne).

Page	Ligne		LIRE
134	14	reateur	créateur
135	17	une vie	à une vie
143	14	il ne convient de pardonner	il convient de ne pardonner
158	30	sit on	si ton
171	25	Saadi savoir	Saadi, savoir
176	Titre	Homme	L'homme
178	10	dans	vers
188	15	mourri	mourut
204	4	relever	noter
255	20-21	un mot arabe isolé au milieu des mots persans	un mot arabe seul vocalisé parmi les autres mots
255	26	kehnazar	keh nazar
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ERRATA

Page	Ligne		LIRE
6	5	s'effondre obscurément sous les coups des Merinides	fait place à celui des Mérinides
8	9	d'Emesse seuls	d'Emesse. Seuls
11	7	est	reste
15	11	se raréfiaient peut-être	se faisaient peut être plus rares
15	16	était alors	se trouvait alors
19	32	Càlih	Çàlih
19	33	Badgag	Bagdad
27	n. 1	Masoudi	Maçoudi
30	5	al	el
30	22	qu'entend-il	qu'entend-t-il
31	22	sous	par
33	17	venait	vient
34	n. 1	Maraçid	Maracid (id. p. 55, l. 21)
37	9	Mais, là	Là
40	n. 1	Garçin	Garcin
43	n. 3	Mouqaddassi	Mouqaddasi (id. p. 53, l. 17 p. 54, l. 7 et 11 et p. 147, l. 5)
49	9	fait même amende	fait amende
50	13	confessions les plus voisines	confessions dérivées
56	27	laisserait même entendre	permet de supposer
58	16	Koursi el	Koursi 'l
58	17	Oum	Oumm
60	20	Moustançir	Moustancir
60	n. 5	Aîdhab	Aïdhab (id. p. 61, ll. 2, 7, 28)
69	15	de la còte	du littoral
71	30	station importante sur les routes	importante station des routes
73	15	Turcs islamisés	Turcs christianisés
73	28	à Koniah	en cette ville
83	12	au reste	au demeurant
87	18	détruite	saccagée
88	6	renvers	renversé
95	n. 1.	Cahibnàmeh	Çahib-Nâmeh
96	n. 8	Brigss	Briggs
97	5	envoyé	député
98	23	Naçir	Nacir
113	8	auk urde	au kurde
116	28	cheik	cheikh
123	11	deux	d'eux
124	23	celle	celles
125	15	gràce	grâces

Imp. J. Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne).




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED
566554
Sa'dI
Massé, Henri
Essai sur le poète Saadi.
LPer
S1256
.Yma

